

Université de Montréal

Les limites du langage ou la critique du langage comme *thérapie* dans la philosophie de Ludwig Wittgenstein

Par
Marc-Antoine Beaudry

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Arts (M. A.) en philosophie
option recherche

Avril, 2014

© Marc-Antoine Beaudry, 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**Les limites du langage ou la critique du langage comme *thérapie* dans la philosophie
de Ludwig Wittgenstein**

présenté par
Marc-Antoine Beaudry

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Daniel Laurier
président-rapporteur

Michel Seymour
directeur de recherche

François Lepage
membre du jury

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, je me propose d'analyser la question des limites du langage; d'examiner la place et le rôle de l'indicible dans la philosophie de Wittgenstein. La notion d'indicible suppose un critère pour saisir les limites du langage. Dans le *Tractatus*, le critère nous est donné par la structure logique de l'image. Or, en laissant tomber cet *accord de forme* entre le langage et le monde, suggéré par la théorie picturale, l'indicible ne semble plus *se montrer* dans les écrits postérieurs au *Tractatus*. Du moins, avec la notion de « *jeux de langage* », le critère pour saisir les limites du langage n'est plus aussi clairement défini et les règles qui déterminent les usages légitimes du langage ne sont plus aussi strictes. Enfin, en concevant la signification comme « usage », la nature du langage est appréhendée comme le fait d'une forme de vie, et dans une perspective pragmatique, arrimée à une position minimaliste, une conception déflationniste de la vérité peut se développer, évitant ainsi la réification de faits superlatifs associés à l'indicible et à l'ineffabilité des critères sémantiques. Par conséquent, l'indicible et l'ineffable ne seraient plus associés avec une posture mystique à l'égard du réel, et le quiétisme philosophique de Wittgenstein, toujours inspiré par le nihilisme thérapeutique, demeure l'avenue privilégiée pour neutraliser le discours métaphysique et le contraindre définitivement au silence.

Mots clés : philosophie, Wittgenstein, langage, grammaire, signification, usage, limites du langage, indicible, sens, non-sens, éthique.

ABSTRACT

I propose to analyze the question of the limits of language. My intent is to examine the place and role of what is account to be unsayable in Wittgenstein's philosophy. This notion presupposes a criterion to grasp the limits of language. In the *Tractatus*, the criterion is given by the logical structure of the proposition. However, after he rejects this agreement of the logical form between language and reality, suggested by the pictorial theory, what's taken to be unsayable does not seem to show up in the later writings after the *Tractatus*. At least with the notion of "language games", the criterion to grasp the limits of language is no longer as clearly defined and the rules that determine the legitimate uses of language are not as strict. Finally, designing meaning as "use", the nature of language is seen as the result of a form of life, and from a pragmatic perspective, but under a minimalist position, a deflationary conception of truth can be established, avoiding the reification of superlative facts associated with the reality of what is unsayable. Therefore, the ineffable truth would no longer be associated with a mystical attitude toward reality, and Wittgenstein's quietism, inspired by the therapeutic nihilism, remains the best avenue to neutralize the metaphysical discourse.

Keywords: philosophy, Wittgenstein, language, grammar, meaning, usage, limits, indescribable, sense, nonsense, ethics.

SOMMAIRE

Dans ce mémoire, je me propose d'aborder la question des limites du langage dans la philosophie de Wittgenstein. La possibilité de poser des limites au langage présuppose celle de saisir un critère pour délimiter la sphère du dicible. Dans le *Tractatus*, le critère nous est donné par la structure logique de l'image. Or, bien que la conception picturale du langage ne soit pas à proprement parler fautive, elle est trompeuse. Conséquemment, en laissant tomber cet *accord de forme* entre le langage et le monde suggéré par la théorie picturale, l'indicible ne semble plus *se montrer* dans les écrits postérieurs au *Tractatus*. Du moins, avec la notion de « *jeux de langage* », le critère pour saisir les limites du langage n'est plus aussi clairement défini et les règles qui déterminent les usages légitimes du langage ne sont plus aussi strictes.

Aussi, bien que Wittgenstein fasse encore référence à la notion de limites du langage, il n'insiste plus sur la distinction qu'il opérait dans le *Tractatus* entre le dicible et l'indicible. Mais comment devons-nous comprendre ce que Wittgenstein entend par *limites du langage* s'il n'y a plus lieu de faire référence à l'*indicible*? Il semble curieux de parler de *limites du langage* sans comprendre cette expression comme *limites du dicible*, et par voie de conséquence, à cette idée que l'*indicible* peut être toujours présent dans les *Recherches philosophiques*. Est-il toujours approprié de soutenir que l'indicible a encore sa place dans la seconde philosophie de Wittgenstein? Loin de dissoudre les problèmes philosophiques, c'est exprimer sensiblement la même position que celle adoptée par l'auteur du *Tractatus*, et plutôt que de dissoudre le malaise intellectuel propre à cet *indicible qui se montre*, il semblerait être balayé sous le tapis. Il n'y aurait alors aucune dissolution ou résolution du problème engendré par le silence métaphysique. Est-ce la raison pour laquelle il affirme qu'il préférerait ne tracer aucune limite (§76)? Et s'il devait en tracer une, alors quelle devrait être la nature de cette limite? Est-elle phénoménologique, caractérisant toujours le rapport entre la sémantique de notre langage et la réalité du monde? Pourtant, il semble que la position phénoménologique n'est pas plus en mesure de régler le problème et de calmer notre malaise intellectuel.

Pour Hintikka, il ne fait aucun doute que l'indicible traverse l'ensemble de l'œuvre de Wittgenstein, et qu'il « *joue un rôle beaucoup plus complexe dans (sa) philosophie ultérieure* ¹ ». Enfin, nous pourrions comprendre cette idée comme étant le fait que le langage, comme tout jeu, est clôturé par des règles. L'idée des limites du langage est seulement une manière de parler pour souligner le moment où le jeu cesse d'exister. Or, puisque les limites sont floues et les règles sont indéterminées, ces limites ne peuvent pas être anticipées ou thématiques dans nos *jeux de langage*. C'est le lieu où le dire cesse d'être du dire et où le silence surprend par son ton impératif. Marcher, par exemple, n'est plus du dire, et il n'est pas nécessaire ni suffisant de dire (ou penser) « *Je marche* » pour marcher. Toutefois, la nature de cette limite n'implique pas *ipso facto* l'existence de l'indicible. En outre, si l'indicible est une sphère « signifiante », mais qui est privée et incommunicable, cela ressemble beaucoup au langage privé qui est également privé et incommunicable. Or, un langage véritablement privé se révèle insignifiant au terme de la critique de Wittgenstein. Alors, que reste-t-il de l'*indicible* si cette notion n'est pas partie en fumée avec la critique du langage privé?

Si, en raison de la nature de la sémantique et du caractère propre de la relation entre le langage et le monde, le critère pour déterminer les limites du langage est de l'ordre de l'ineffable; autrement dit, si le critère lui-même ne peut être exprimé, alors peut-être que l'*indicible* est toujours à l'œuvre comme critère. Il orienterait la recherche conceptuelle et l'analyse grammaticale, mais il ne serait jamais directement thématique dans le discours dialogué des *Recherches philosophiques*. Enfin, dire que la sémantique est ineffable est seulement une façon d'attirer l'attention sur l'aspect pratique du langage. « *Le langage est incorporé à une forme de vie, il est donc soumis aux mêmes restrictions que les activités humaines en général.* ² » Finalement, en concevant la signification comme « *usage* », la nature du langage est appréhendée comme le fait d'une forme de vie, et dans une perspective pragmatique, arrimée avec une position minimaliste, une conception déflationniste de la vérité peut se développer, évitant ainsi la réification de faits superlatifs associés à l'indicible et à l'ineffabilité des critères sémantiques. Par

¹ J.Hintikka, « Le « vrai » Wittgenstein », *Wittgenstein, état des lieux*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p.129.

² Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003, p.97.

conséquent, l'indicible et l'ineffable ne seraient plus associés avec une posture mystique à l'égard du réel.

Seulement, peut-être est-il important de saisir également ce qu'il entend par «*point de vue religieux*» si nous désirons comprendre pleinement la nature de l'*indicible* dans la philosophie de Wittgenstein? Souscrit-il au point de vue religieux ? Est-ce une attitude caractéristique d'une posture mystique? Ou, doit-on comprendre que son nihilisme thérapeutique de la seconde période fait disparaître tout point de vue métaphysique, y compris le point de vue religieux ?

Mon impression est que le nihilisme thérapeutique de Wittgenstein est plutôt caractérisé par ce point de vue religieux, qu'il est l'expression d'une posture éthique qui tend vers le religieux, mais ne l'atteint jamais. En ce sens, la critique du langage de Wittgenstein est proche de la philosophie transcendantale de Kant, à ceci près qu'elle ne débouche pas sur une métaphysique des mœurs, mais qu'elle est d'emblée ancrée dans une posture éthique à l'endroit du réel. Aussi, contrairement à la dialectique de Hegel où l'esprit religieux laisse la place au savoir absolu de la Raison universelle, il semble que Wittgenstein privilégierait la sphère du religieux. En effet, le philosophe idéal pour Wittgenstein serait un homme véritablement religieux, c'est-à-dire un homme qui se reconnaît comme malade plutôt qu'imparfait. Il est important de prendre en considération la visée éthique qui guide son activité philosophique et sa méthode en philosophie, car pour Wittgenstein la tâche du philosophe tient essentiellement à arrêter de philosopher pour être heureux. La philosophie serait donc le symptôme d'une maladie de l'entendement dont il faut se guérir, mais encore faut-il se reconnaître malade pour espérer pouvoir en guérir. Au final, le philosophe doit parvenir à faire silence en toute quiétude, sans restes de métaphysique pour contaminer sa pensée, afin de revenir au niveau du sens commun avec l'esprit en paix, *à ce qui nous est familier et nous calme*. Enfin, il semble que le quiétisme philosophique de Wittgenstein, inspiré par le nihilisme thérapeutique, demeure l'avenue privilégiée pour neutraliser le discours métaphysique et le contraindre définitivement au silence.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire (p.iii)

Table des matières (p.vi)

1. Introduction

- *Les limites comme « ineffabilité de la relation langage-monde » (p.1)*
- *Le scepticisme et le problème du fondement (p. 8)*
- *Le réalisme de Wittgenstein (p.14)*
- *Le quietisme, la méthode thérapeutique et l'éthique de Wittgenstein (p.17)*
- *Les « nouveaux wittgensteinien » et le non-sens (p.18)*
- *La grammaire et l'usage; une philosophie transcendantale? (P. 21)*
- *La continuité dans la philosophie de Wittgenstein (p.26)*
- *Les limites du langage et le silence (p.30)*

2. Philosophie(s) et méthode(s)

- a) *Continuité ou rupture, combien de Wittgenstein? (p.34)*
- b) *Le nihilisme thérapeutique et « l'esprit viennois » chez Wittgenstein (p. 42)*
- c) *Les cours de Cambridge (p.53)*
- d) *Conclusion (p. 55)*

3. Le Tractatus logico-philosophicus

- a) *Vide de sens; ou entre le sens et le non-sens (p.60)*
- b) *Les vérités ineffables du Tractatus selon P.M.S. Hacker (p.66)*
- c) *Comment lire le Tractatus, réalisation artistique ou scientifique? (p.73)*
- d) *La lecture thérapeutique du Tractatus (p.77)*
- e) *Le son inarticulé des fondements logiques (p. 79)*

4. Les limites du langage dans la seconde philosophie de Wittgenstein

- a) *Les limites, le silence et la grammaire (p.84)*
- b) *Règles régulatrices et constitutives; minimalisme vs contextualisme (p.86)*
- c) *Le quietisme de Wittgenstein (p.97)*
- d) *La signification, l'usage et le problème des couleurs (p.100)*
- e) *Langage privé et le paradoxe de Wittgenstein (p.108)*

5. Conclusion :

- *L'éthique et le point de vue religieux : « au commencement était l'action » (p.125)*

6. Bibliographie (p.131)

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier les personnes suivantes :

Mon directeur de recherche, Michel Seymour, pour sa patience, son soutien, ses précieux conseils et ses commentaires;

Mon épouse Vickie que j'aime plus qu'elle ne le croit, mais pas autant qu'elle le mérite, et qui n'a cessé de m'encourager et de me soutenir dans les moments difficiles;

À mes beaux-parents pour leur soutien et leur encouragement, et sans qui je n'aurais pas eu la chance d'avoir à mes côtés cette épouse formidable.

À mon beau frère Stéphane Pouliot qui a pris du temps pour lire mon mémoire et noter les erreurs typographiques ou grammaticales;

Enfin, à tous ceux et celles qui ont, de près ou de loin, aidé à la réalisation de ce travail;

MERCI

À Raymond et Marielle Fortin

Introduction

Dans ce mémoire, je me propose d'analyser la question des limites du langage; d'examiner la place et le rôle de l'indicible dans la philosophie de Wittgenstein. La notion d'indicible suppose un critère pour saisir les limites du langage. Dans le *Tractatus*, le critère nous est donné par la structure logique de l'image. Or, bien que la conception picturale du langage ne soit pas à proprement parler fausse, elle demeure trompeuse parce qu'il existe plusieurs autres jeux de langage qui ne respectent pas l'isomorphisme de l'image logique. Conséquemment, en laissant tomber cet *accord de forme* entre le langage et le monde, suggéré par la théorie picturale, l'indicible ne semble plus *se montrer* dans les écrits postérieurs au *Tractatus*. Du moins, avec la notion de « *jeux de langage* », le critère pour saisir les limites du langage n'est plus aussi clairement défini et les règles qui déterminent les usages légitimes du langage ne sont plus aussi strictes.

Les limites comme « ineffabilité de la relation langage-monde »

Pourtant, Jaakko et Merrill Hintikka croient non seulement que l'indicible est présent dans le *Tractatus*, mais que cette notion traverse l'ensemble de l'œuvre de Wittgenstein et « *qu'elle joue un rôle beaucoup plus complexe dans sa seconde philosophie¹* ». Une des thèses des Hintikka à propos de la notion de *jeux de langage* « *c'est qu'ils servent surtout de liaisons entre le langage et la réalité* », mais Wittgenstein s'abstient de le dire explicitement « *parce qu'il ne pense pas que cela puisse se dire* »..., « *pour Wittgenstein, les relations sémantiques sont ineffables... La sémantique est tout aussi ineffable dans la dernière philosophie de Wittgenstein que dans*

¹ J.Hintikka, «Le « vrai » Wittgenstein», *Wittgenstein, état des lieux*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p.129.

*la première.*² » Cependant, Wittgenstein emploie explicitement – et uniquement – la notion d’indicible dans le *Tractatus* (4.114, 6.522) et dans un passage des *Remarques mêlées* (1931 [16]). Par ailleurs, affirmer que la notion d’indicible est toujours présente après le *Tractatus* peut prêter à confusion. En effet, il est tentant de vouloir interpréter cette notion comme la réification d’une réalité métaphysique qui demeure insaisissable par le langage.

Or, les Hintikka ne sont pas les seuls à défendre cette idée. D’autres auteurs soutiennent également que l’indicible est présent dans les *Recherches philosophiques*. Selon David Pears, l’indicible ne serait plus associé au Mystique et il n’aurait plus un lieu qui lui serait propre, mais il caractérise l’atmosphère dans lequel baigne toute notre pratique du langage; et l’explication de nos énoncés et leurs significations se *montrent* seulement si nous nous en tenons à la description de nos usages. Enfin, on peut dire que l’*indicible* caractériserait une sorte d’espace anthropologique dans lequel le langage se déploie sans jamais pouvoir tout l’occuper.

« Demandons-nous comment les énoncés conservent leur sens, et immédiatement la charge de l’explication incombera à l’usage... Cela ne dissipe peut-être pas le mystère des choses qui peuvent seulement être montrées, mais cela le rend au moins diffus : il devient ainsi l’atmosphère des activités humaines courantes plutôt que la source, toujours dérobée, du sens de l’énoncé.³ »

Ainsi, l’indicible déterminerait le lieu où nos activités humaines ont un sens, et c’est seulement sur la scène de la vie ordinaire que le sens de ces activités peut *se montrer*. Sans être la source ou le fondement de toute signification, il n’en demeure pas moins que l’indicible est comme la toile de fond qui permet à nos pratiques et notre

² Hintikka, Merrill B. et Jaako, *Investigations sur Wittgenstein*, Édition Mardaga, Liège, 1986 p.240-241.

³ David Pears, *La pensée-Wittgenstein : Du Tractatus aux Recherches philosophiques*, trad. par Christiane Chauviré, Collection Philosophie, Éditions Aubier, France, 1993, p.111.

langage d'avoir une consistance, c'est le sol contextuel où les énoncés prennent vie et peuvent dévoiler leur sens.

De même, Vincent Grondin associe également l'indicible à ce qui détermine toutes les dimensions du langage. L'indicible devient en quelque sorte le canevas sur lequel prennent forme tous les langages réels et possibles. Il identifie l'indicible avec l'expérience muette ou l'expérience prélinguistique. Cette expérience correspondrait aussi à la dimension contextuelle qui détermine toute signification. Le contexte serait en dehors de la sphère du dicible puisque c'est le contexte qui déterminerait la signification et servirait de limite pour que le sens d'un énoncé soit préservé ou révélé.

«Loin de désapprouver l'idée d'une expérience prélinguistique qui servirait de toile de fond de notre usage du langage, la nature intrinsèquement finie de tout langage conduit Wittgenstein à reconnaître la légitimité de certains thèmes qui sont chers à la phénoménologie. En deçà de nos pratiques linguistiques, il y a effectivement une kyrielle de « faits » qui font office de gonds à partir desquels nos jeux de langage se déploient. Par contre, Wittgenstein refuse de donner une signification positive et substantielle aux concepts qui nous permettent de penser cette expérience antéprédicative et prélinguistique. Les concepts de « roc dur », de « forme de vie », etc. doivent être traités comme des échelles qu'on laisse tomber une fois que l'on s'est libéré de cette pathologie philosophique qui nous pousse constamment à tenter d'exprimer ce qui ne peut pas l'être, à savoir l'expérience muette et indicible d'où émergent toutes nos pratiques linguistiques.⁴ »

Ainsi, bien que Wittgenstein refuse de s'engager dans une recherche phénoménologique, sa philosophie du langage partagerait certains traits qui sont chers à la phénoménologie. Cependant, il est curieux d'associer les concepts de « roc dur » et de « forme de vie », avec l'échelle que le jeune Wittgenstein nous invitait à rejeter une fois que l'on a passé dessus. En effet, nous retrouvons un passage dans les *Remarques mêlées* où Wittgenstein exprime clairement que « *ce que l'on peut atteindre avec l'aide d'une*

⁴ Grondin Vincent, *La réflexion phénoménologique au crible de la grammaire : la question de l'expression de la vie intérieure de la conscience chez Husserl et Wittgenstein*, Thèse, Septembre 2012, p.140.

*échelle ne m'intéresse pas.*⁵ » Il y a une rupture claire et nette sur ce point. Wittgenstein ne s'engage plus à l'endroit d'une réalité métaphysique qui se situe en dehors du champ du dicible, non pas qu'il s'y refuse parce que cela n'est pas nécessaire, mais parce que c'est tout simplement impossible. Entre autres, l'idée d'une expérience muette comme toile de fond à nos pratiques langagières est un concept qui ne dissipe nullement les confusions métaphysiques. Pour Wittgenstein, l'expérience muette n'est pas de l'indicible qui se montre. L'expérience muette exprime seulement l'idée d'un langage sans mots, autrement on ne voit pas comment on emploie le mot « expérience ». Pareillement à l'idée d'un langage avant le langage, cela témoigne de la même confusion à l'égard du concept de langage. On ne sait pas ce que cela veut dire.

Ce n'est pas que Wittgenstein nie une période prélinguistique, mais il rejette la possibilité d'apprendre quelque chose à propos d'une expérience prélinguistique parce qu'il est impossible de formuler une question sensée qui puisse orienter notre recherche. Une telle recherche doit sortir du champ conceptuel et inévitablement elle vient renouer avec les non-sens de la métaphysique que nous désirons éliminer. Point de signification en dehors de la grammaire! Aussi, l'expérience muette ne serait pas ineffable en raison de son essence, nous pouvons la traduire et la décrire par le moyen d'autres jeux de langage. Elle n'est pas à proprement parler *indicible*, elle est simplement un langage sans mot. De plus, une expérience indicible, ou muette et absolument non langagière serait d'une certaine façon un non-sens, car on ne sait pas de quelle expérience il peut s'agir. C'est une pensée inexprimable parce que ce n'est pas une pensée. Elle est aussi insignifiante qu'un son inarticulé. Par conséquent, une expérience est significative si elle répond à certaines règles, et en ce sens, une expérience muette qui serait significative n'est pas autre

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1975, p.59 [7].

chose qu'un langage sans mots. Il n'y a pas lieu ici d'associer l'indicible à l'expérience muette ou prélinguistique, car cela ne signifie absolument rien, et si nous croyons signifier quelque chose, alors nécessairement nous ne parlons plus d'indicible.

Selon Cometti, laisser entendre qu'il y a de l'indicible dans les *Recherches philosophiques*, c'est prêter le flanc à la critique, puisque cela peut être interprété comme s'il y a un reste que le langage ne peut pas saisir, permettant alors la réification d'une réalité métaphysique. Or, s'il y a une chose que Wittgenstein veut mettre en évidence, c'est la faillite inéluctable de toutes les entreprises métaphysiques. Il est donc essentiel de vérifier si la notion de limite du langage est toujours présente après le *Tractatus*, et si tel est le cas, il faut examiner si la thèse de l'ineffabilité de la sémantique présuppose la présence d'une réalité ineffable, comme nous le suggérerait le point de vue des Hintikka que Cometti critique ⁶.

Hacker voit également dans le tournant grammatical de Wittgenstein l'abandon des réalités ineffables. L'ineffabilité de la structure logique du monde est une conception ontologique qui s'estompe progressivement dans les années 1930. Enfin, Wittgenstein ne considère plus la relation entre le langage et le monde comme une réalité indicible. Elle est désormais internalisée dans le langage et ce sont les énoncés grammaticaux qui spécifient cette relation. « *Comme tout ce qui est métaphysique, l'harmonie entre la pensée et la réalité est à chercher dans la grammaire du langage. [§55]* ⁷ » Ces énoncés sont des règles de grammaire pour nos jeux de langage et ces règles sont arbitraires, de même que nos jeux de langage. La signification du langage est donc autonome par

⁶ Cometti Jean-Pierre, *Philosopher avec Wittgenstein*, Presses universitaires de France, 1996, P.53-61.

⁷ Wittgenstein Ludwig, *Fiches*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2008, p. 27.

rapport à la réalité, c'est-à-dire que le sens d'un énoncé ou son extension est spécifié de manière interne par les règles de grammaire. Par conséquent, la grammaire ne peut pas être le reflet d'une réalité ineffable ni d'un fondement indicible de la sémantique, car il n'y a pas de réalité métaphysique au-delà des limites du langage. Autrement c'est mécomprendre la grammaire du langage et son usage, car il n'y a pas de sens à parler d'un indicible qui peut se montrer.

« Categorical concepts are no longer 'on the Index'; the metaphysics of logical atomism disappears without a trace; the refrain 'but that cannot be said' is no longer audible; the 'harmony between language and reality' is now orchestrated within language – not between language and reality; internal relations are specified by grammatical statements- which are no more than statements of grammatical rules. And grammar, far from ineffability reflecting the logical structure of the world, is 'arbitrary' – it owes no homage to reality.⁸ »

Pierre Hadot identifie sensiblement le même tournant chez Wittgenstein à l'égard de l'indicible. Il n'y aurait plus à proprement parlé d'indicible, car si certaines choses ne peuvent pas se dire relativement à tel jeu de langage, il est toujours possible de les dire au moyen d'un autre jeu de langage, sinon il n'y a rien qui correspond à ces choses, elles sont simplement de pures chimères résultant d'une mécompréhension du langage et de ses règles.

« Pour Wittgenstein on ne comprend pas le langage en soi, on comprend tel jeu de langage déterminé, en se plaçant soi-même dans tel jeu de langage déterminé, c'est-à-dire dans une attitude particulière, dans un modèle d'activité, dans une « forme de vie ». Chaque jeu fonctionne selon ses modes et règles propres. Cela veut dire qu'il n'y a pas de signification en soi, que le langage aurait à exprimer, il n'y a pas de signification indépendante de l'activité linguistique de l'homme [...] Wittgenstein rejette vigoureusement toute correspondance, terme à terme, des mots avec des objets définis, dont la signification serait en quelque sorte préexistante au langage.⁹ »

⁸ Hacker, P. M. S., "When the Whistling had to Stop", *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, p. 152.

⁹ Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p.73-74.

Le contextualisme sémantique est une avenue possible pour défendre la thèse des Hintikka. Mais comme nous l'avons précédemment mentionné, une telle position ne semble pas pouvoir dissoudre les problèmes métaphysiques. Au contraire, elle défend plutôt cette idée que le sens d'une proposition ne peut pas pleinement se dire, car la signification de nos mots et de nos propositions est sous-déterminée, et elle se montre clairement et seulement sous les modalités contextuelles de son usage. Cependant, si nous pouvons reconnaître les contextes où un énoncé peut légitimement s'appliquer, alors nous devons connaître minimalement les contextes où l'usage de nos jeux de langage est possible, et donc le critère doit déjà se trouver dans notre grammaire, sans quoi on ne voit pas comment on peut déterminer le sens d'un énoncé sans éviter une certaine posture mystique à l'endroit de la réalité. Ainsi, bien que nos énoncés soient toujours situés dans tel ou tel contexte, l'application de la règle ne doit pas dépendre de la réalité contextuelle, elle doit déjà être stipulée dans la grammaire. Il faut donc que le sens d'un énoncé soit minimalement connu pour qu'il puisse être appliqué correctement dans tel ou tel contexte.

Enfin, une autre avenue possible pour défendre la thèse des Hintikka est de montrer que le langage, comme médium universel, est compatible avec une conception déflationniste de la signification, et qu'elle n'implique pas la réification de vérités ineffables dans le cas de la seconde philosophie de Wittgenstein. Crispin Wright affirme que la position déflationniste du second Wittgenstein peut correspondre à une forme de quiétisme¹⁰. Cette position permet de mettre fin aux inquiétudes philosophiques en réduisant les débats métaphysiques au silence et elle n'équivaut pas à postuler une réalité ineffable. Selon Wright, le quiétisme wittgensteinien n'est pas à proprement parler une

¹⁰ Voir Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1992, p. 202.

solution aux problèmes métaphysiques, il réalise plutôt leurs dissolutions. Cependant, bien que le silence quiétiste ne constitue pas une réponse positive à l'endroit de l'indicible, il ne serait pas juste d'affirmer qu'il est *de facto* une réponse négative à son égard. Le quiétisme du second Wittgenstein est plutôt agnostique à propos du statut ontologique et fondationnel de la sémantique. Il faut voir si l'ineffabilité de la sémantique peut être cohérente avec cette conception déflationniste que Wright qualifie de quiétiste.

Le scepticisme et le problème du fondement

Lors de son retour à la philosophie, Wittgenstein va chercher ce lien substantiel entre le langage et le monde en examinant la possibilité de formuler un langage phénoménologique, car dit-il, « *nous ne pouvons parvenir à une analyse correcte qu'au moyen de ce que nous pourrions appeler une recherche logique portant sur les phénomènes eux-mêmes.*¹¹ » Ce langage devrait donc porter essentiellement sur les phénomènes et correspondre aux données immédiates (*qualia* ou *sense data*).

La possibilité de dévoiler un langage phénoménologique permettrait de rendre compte de la conception isomorphique présente dans la théorie picturale du *Tractatus*, c'est-à-dire d'établir un symbolisme logique qui décrive correctement la multiplicité logique de la proposition. Un tel symbolisme montrerait le lien substantiel qui unit le langage et le monde, à savoir la correspondance effective qu'il y a entre le sens d'une proposition et les états de choses qui déterminent le monde. En effet, l'atomisme logique suggère que l'essence de la réalité doit correspondre dans le langage à une description complète de l'expérience immédiate. L'analyse complète de la proposition doit montrer que l'image a effectivement la même multiplicité logique entre ses éléments que celle

¹¹ Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, T.E.R. 1985 (1929), p.18.

qu'ont les objets présents dans la configuration des états de choses. Ainsi, la signification de nos propositions dans le langage ordinaire devrait se réduire à l'analyse d'un langage phénoménologique qui décrirait la structure logique des phénomènes, donc à un « langage privé » qui porte sur nos *sense data*¹².

Mais Wittgenstein conclut assez rapidement qu'un langage phénoménologique n'est pas nécessaire, voire même qu'il est impossible. Dans les *Remarques philosophiques*, Wittgenstein avertit le lecteur dès le début de l'ouvrage que son projet n'est plus de dévoiler ce « langage primaire », car non seulement il ne le tient plus pour indispensable, mais il croit qu'une telle recherche n'est pas possible.

« Le langage phénoménologique, ou « langage primaire » comme je l'ai appelé, n'est pas maintenant le but que je poursuis, je ne le tiens plus maintenant pour indispensable. Tout ce qui est possible et indispensable [c'est faire] une description de la classe des langages qui satisfont leur fin, on aura ce faisant montré ce qu'il y a d'essentiel en eux et donné ainsi une représentation (*Darstellung*) immédiate de l'expérience immédiate.¹³ »

L'argument du langage privé présent dans les *Recherches philosophiques* est l'expression la plus achevée de cette critique à l'endroit d'un « langage primaire ».

¹² Il peut y avoir une certaine ressemblance entre les *sense data* et les objets simples du *Tractatus*, car les deux ne sont pas composés, mais simples (2.02, 2.021). Cependant, il faut éviter de les confondre. Comme le remarque Mathieu Marion, si les objets constituent la substance du monde (2.021); que la forme du monde n'est stable et fixe que s'il y a des objets (2.023, 2.026); que la substance du monde subsiste, car les objets sont subsistants (2.024, 2.027- 2.0271) ; alors « *il est évident que les objets du Tractatus ne peuvent pas être des sense data* », car contrairement aux *sense data* qui sont des objets éphémères et immédiats, les objets du *Tractatus* sont stables et éternels. De plus, la réalité des *sense data* est essentiellement subjective, alors que l'objet simple est associé à une réalité purement objective. Par ailleurs, Mathieu Marion croit que les objets simples se rapprochent plutôt des objets de l'accointance de Russell pour trois raisons. Premièrement, si les objets sont connaissables, alors les objets doivent nous être donnés dans nos expériences immédiates (2, 2.01, 2.02, 2.0201, 3, 3.1, 3.22, 3.221). Deuxièmement, bien que l'objet me soit donné dans l'expérience immédiate, cela n'implique pas que l'objet ne subsiste pas, car ce qui est changeant dans l'expérience ce n'est pas l'objet, mais la configuration de l'objet (2.0271-2.0272), puisqu'il n'y a pas de passage du temps dans le *Tractatus* (6.3611). Par conséquent, *la variation n'est pas temporelle, mais logique, et l'existence dont il parle est donc « atemporelle »*. Troisièmement, pour que le monde soit « mon monde » il faut que *les objets du Tractatus me soient personnels, tout comme les objets de l'accointance de Russell*. Voir Mathieu, Marion, *Ludwig Wittgenstein : Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Philosophies, Presses Universitaires de France, 2004, p.78-84.

¹³ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, trad. par Jacques Fauve, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1975, p51.

Hintikka considère que cela marque un tournant dans la philosophie de Wittgenstein qui annonce sa seconde philosophie. Selon Hintikka, Wittgenstein laisse tomber ses recherches portant sur un langage phénoménologique pour se concentrer sur le langage ordinaire. Le langage physicaliste étant le seul langage que nous avons pour parler des phénomènes, c'est donc la grammaire de ce langage qu'il faut analyser.

La raison de ce revirement chez Wittgenstein tient au fait que le langage phénoménologique sous-entend l'idée d'un langage intérieur (*protolangage*), voire d'un langage qui correspond au royaume secret de la pensée, à ce que Bouveresse nomme le mythe de l'intériorité. Faire des *sense data* la base du langage phénoménologique implique un langage qui est propre à chacun d'entre nous, absolument intérieur, et sans possibilité d'être partagé avec d'autres interlocuteurs. Or, un tel langage privé est non seulement impossible, mais dépourvu de sens, car si un tel langage existe, il doit y avoir des règles qui déterminent ses usages, et alors la régularité de nos usages peut révéler les règles que nous suivons de manière privée. Si tel est le cas, il ne s'agit plus d'un langage privé au sens fort du terme, comme l'implique un véritable langage privé.

Il faudrait donc pouvoir imaginer un langage que nous utiliserions spontanément, sans suivre de règles déterminées. Mais cela aussi est un non-sens, car comment le locuteur pourrait comprendre l'usage privé de son propre langage? Il n'y aurait aucune différence entre son écriture et des traits aléatoires sur le papier, ou entre une parole qu'il prononce et des sons qu'il émet par son organe élocutoire. Wittgenstein montre que c'est une erreur de concevoir que « suivre une règle » est une sorte de calcul mental ou une interprétation de la règle de la part d'un sujet connaissant, car « suivre une règle » n'est pas un processus tout intérieur et privé, « *sinon croire que l'on suit la règle serait la*

*même chose que la suivre.*¹⁴ » L'idée d'un langage privé est semblable à la métaphore de l'insecte dans la boîte. Nous pourrions imaginer que tout le monde a une petite boîte. Certains ont un insecte dans leur boîte, alors que d'autres n'ont rien. Imaginons que ces gens ne peuvent pas regarder dans leurs boîtes. Est-il possible alors de savoir qui a un insecte et qui n'en a pas? Mais, demande Wittgenstein, qu'il y ait un insecte ou non dans la boîte, cela change-t-il quelque chose dans leur vie?

La métaphore déboulonne donc le mythe du monde privé, et réduit le solipsisme du *Tractatus* à quelque chose de non signifiant (5.62), car il est un simple non-sens produit par une confusion analogue à l'insecte dans la boîte. Contrairement au *Tractatus*, qui confond la grammaire du «*je*», le solipsisme ne montre rien pour le second Wittgenstein, sinon une confusion grammaticale. Wittgenstein revient en philosophie pour détruire le château de cartes du langage privé, en décrivant des situations où la mythologie du sujet métaphysique peut ressurgir lorsque nous philosophons. Il offre des méthodes pour désamorcer une régression qui isole le sujet ou le réduit à un processus caché.

« “Ce que je me dis en silence lui est caché” peut seulement vouloir dire qu'il ne saurait le deviner, l'inférer pour telle ou telle raison; mais cela ne veut pas dire qu'il ne pourrait le percevoir parce que cela se passe dans mon âme.¹⁵ »

De même, le langage qui porte sur nos impressions sensibles n'est pas tout intérieur, privé et incommunicable. Il n'est pas fondé sur ces impressions, mais il repose

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004 § 202, p.127.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Études préparatoires à la 2nd partie des Recherches philosophiques*, T.E.R., 1985, § 977, p.328.

aussi sur des conventions. C'est pourquoi on peut dire que *l'on apprend le concept de douleur avec le langage*¹⁶.

« Ce qui est ici en question n'est pas que les impressions des sens puissent nous tromper, mais que nous comprenons leur langage. (Et ce langage, comme tout autre langage, repose sur la convention.)¹⁷ »

La critique du langage privé représente un défi pour le vérifonctionnalisme du *Tractatus*, puisque devant l'absence de faits de signification (le '*no fact of the matter*' de Kripke), il est difficile d'établir quel genre de critère vérifie la projectibilité du sens de nos propositions sur les faits. Comment la proposition montre-t-elle son sens? En quoi le sens d'une proposition correspond effectivement à des états de choses qui déterminent la réalité du monde? Sans un critère de vérité, nous nous retrouvons inévitablement confrontés à une position philosophique inconfortable, car il semble difficile de dissoudre le mur du solipsisme et de réfuter le scepticisme sans un tel critère. Dans le *Tractatus*, l'argument sceptique est débouté, car il veut dire quelque chose qui peut seulement se montrer, donc il est dépourvu de sens. Ainsi, Wittgenstein n'a pas besoin de répondre au sceptique, car la réponse ne peut pas être plus sensée que la question.

Mais cette parade de la part de Wittgenstein est peu satisfaisante, car pour distinguer les faits de signification il faut des critères. Comment pouvons-nous identifier ces critères? L'obstacle sur lequel nous butons immédiatement tient à l'impossibilité d'énoncer un critère sans énoncer une proposition, qui demande elle-même son propre critère de vérification. Ainsi, il appert que la distinction dire/montrer permet au *Tractatus* d'éviter la régression, mais seulement au prix d'une forme de pétition de principe.

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, §384, p.173.

¹⁷ *Ibid.*, §355, p.166.

Pour le second Wittgenstein, il faut saisir que la possibilité de comprendre une proposition présuppose toujours son critère de vérification, ce qui veut dire que la signification d'une proposition comprend également sa méthode de vérification. Par conséquent, la question est triadique, c'est-à-dire que comprendre, vérifier ou expliquer la signification d'une proposition revient à la même chose.

Le problème avec la position du sceptique à l'égard des critères, ce n'est pas que ses arguments soient faux, mais qu'ils soient réellement dépourvus de sens. Il ne dit rien et ne montre rien. Une raison évidente de ce non-sens, c'est que nous n'adoptons jamais la position du sceptique dans nos jeux de langage quotidien. La recherche des critères doit examiner avant tout la signification de nos mots dans leurs lieux d'origine. C'est une description de nos usages qui permet de montrer la grammaire de nos mots. La vision synoptique doit produire une sorte de topographie des règles sémantiques. L'explication doit se réduire à la simple description, à une sorte d'histoire naturelle du langage. Par exemple, en science nous exprimons nos énoncés au mode indicatif. Nous les comprenons comme s'ils renvoyaient à des faits objectifs existant indépendamment de nous. C'est un jeu de langage qui traduit notre conception du monde physique. Les énoncés portant sur les couleurs ont quant à eux une autre grammaire. Leur vérité dépend de faits subjectifs. Ce jeu de langage est constitué sur la base de conventions associées à l'usage du vocabulaire des couleurs. Les règles de ce jeu de langage sont plutôt l'expression d'une conception psychologique du monde, dans la mesure où sa grammaire est pour ainsi dire constituée sur la base de notre mode de perception des couleurs et de l'usage du vocabulaire qui lui est associé. Enfin, les énoncés portant sur la justice prescrivent un accord consensuel, et ceux-ci sont plutôt le produit d'une évolution

culturelle. C'est ainsi que cette forme de vie qu'est l'*homo sapiens* a évolué. En fait, sans nous engager dans une théorie évolutionniste à l'égard des jeux de langage, nous devons prendre acte du fait que c'est ainsi que cette forme de vie est physiologiquement et psychologiquement constituée. Cette forme de vie a donc été amenée, au fil de son histoire naturelle, à développer différents types d'énoncés appartenant à différentes sortes de jeux de langage, et ce que ces jeux de langage ont tous en commun c'est cette forme de vie. « *Ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire –, ce sont des formes de vie.*¹⁸ »

Enfin, il faut reconnaître que cette méthode n'offre pas une résolution des problèmes philosophiques, mais propose plutôt leurs dissolutions. Cependant, la dissolution des problèmes philosophiques n'est pas une chose aisée et naturelle. Entre autres parce que l'image que nous nous faisons de « l'esprit » a forgé des préjugés qui nous fourvoient lorsque nous cherchons à « *éclaircir l'usage de mots tels que 'penser', 'comprendre', 'avoir mal aux dents', 'avoir peur', etc.*¹⁹ » Et, il y a un danger similaire lorsque nous philosophons sur les mathématiques ou sur la psychologie.

Le réalisme de Wittgenstein

Après le *Tractatus*, le réalisme de Wittgenstein abandonne seulement la métaphysique du « *donné pur immédiat* » pour s'en tenir à la réalité du sens commun, à nos communautés de langage et à nos formes de vies. Il n'y a plus lieu de chercher un lien substantiel entre le langage et le monde, car ce lien que nous voulons trouver est

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, II-xi, p.316.

¹⁹ Baker, G., « La Réception de l'argument du langage privé », *Acta du Colloque Wittgenstein : LA RÉCEPTION DE WITTGENSTEIN*, (Collège international de philosophie, juin 1988), Édition Trans-Europ-Repress (1990), p.40

impossible. Le lien dont nous avons besoin est déjà donné par l'histoire du langage et l'usage que nous en faisons.

« La réponse qu'il convient d'apporter à ce problème coupe court à la question par un déplacement de la notion de « donnée » sur les « formes de vie ». [...] Cette anthropologisation du donné met de fait un terme aux questions théoriques sur la « nature » du donné dont on chercherait en vain un « langage » pour la « description » en faisant porter l'accent sur la vision d'ensemble des signes de règles, une synopsis, une sorte de « système ». ²⁰ »

Le sens d'une proposition se montre à l'intérieur du jeu auquel appartient la proposition. La proposition est jugée « vraie » ou articulée correctement si elle correspond à un coup accepté dans un jeu de langage, c'est-à-dire si un usage lui convient pour notre forme de vie. En effet, si « *le langage doit parler pour lui-même*²¹ », alors les critères qui déterminent la signification de nos propositions doivent être internes à nos jeux de langage, car « *ce que veut dire une proposition est toujours de nouveau une proposition qui le dit*²² ». Les critères ne peuvent pas être des faits de significations, c'est-à-dire des faits objectifs. Autrement de tels faits devraient se réduire à des faits psychologiques et correspondre aux attitudes intentionnelles accompagnant nos propositions. Ce n'est pas que Wittgenstein exclut que des états mentaux accompagnent nos propositions, mais simplement que l'existence ou non d'un tel processus ne suffit pas pour expliquer et définir les critères. Nous sommes naturellement enclins à croire que l'intention est un élément essentiel du langage, sans quoi il perd sa fonction²³. Or, l'intention n'est pas extérieure au langage. Pour exprimer ce que je veux dire par une proposition « *p* » je dois l'énoncer par une proposition « *q* », mais la possibilité d'être

²⁰ Soulez, Antonia, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Collection Philosophies, Presses universitaires de France, Paris, 2004, p.69

²¹ Wittgenstein, Ludwig, *Grammaire Philosophique*, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1980, p.61.

²² *Ibid*, p.61.

²³ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1975, p.63.

compris sous-entend déjà que le critère de la signification des deux propositions soit donné. En effet, pour être en mesure de traduire et faire correspondre la signification de « p » avec la signification de « q », il faut que les critères, déterminant le sens d'une proposition, soient donnés avec la proposition. Puisque le langage est l'expression de la pensée et que la pensée n'est pas une expérience, mais une condition d'expérience. Par conséquent, ce n'est pas un fait ou une expérience vécue qui peut caractériser l'attitude intentionnelle. C'est pourquoi la recherche ne peut pas être empirique, mais conceptuelle ou grammaticale, c'est-à-dire que l'intention doit déjà se trouver dans la grammaire et les règles. « *C'est d'une relation interne que nous avons besoin.*²⁴ » La grammaire présente ainsi une certaine autonomie par rapport à la réalité, car les règles de la grammaire ne s'érigent pas à partir des *fondements du monde*. C'est plutôt l'histoire de nos pratiques linguistiques qui détermine la grammaire et nos jeux de langage. La philosophie a donc pour tâche d'étudier cette grammaire philosophique. Au lieu de chercher à expliquer la nature de la signification du langage et de découvrir la syntaxe logique qui structure la proposition, ce qu'elle doit décrire c'est l'histoire naturelle du langage.

Merril et Jaako Hintikka suggèrent que le jeu a préséance sur les règles dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Les règles n'existent pas en dehors de leurs usages, et ce sont nos usages qui vérifient si les conditions d'assertabilité de nos propositions sont respectées, et si nos usages sont le produit d'un jeu de langage. Les règles fixent en quelque sorte les modalités du jeu, mais c'est seulement à l'intérieur d'un jeu que les règles ont une fonction et qu'elles dévoilent leur force normative. C'est dans le système qu'elles trouvent leur sens. Il faut alors que la justification de nos propositions trouve un terme à l'intérieur de nos jeux de langage.

²⁴ *Ibid.*, p.64.

Ainsi, le déflationnisme n'invalide peut-être pas la thèse de l'ineffabilité de la sémantique, car elle peut s'accorder avec une lecture quiétiste du second Wittgenstein. En effet, si nous ne pouvons pas sortir de nos jeux de langage pour justifier l'usage de nos jeux de langage, c'est que nous retrouvons là le « roc dur » sur lequel notre pioche se tord. Par conséquent, la signification demeure ineffable dans la mesure où nous nous cognons contre les limites du langage chaque fois que nous essayons d'expliquer l'usage plutôt que de le décrire. Il y aurait donc un 'rock bottom', et à la question « qu'est-ce qui justifie nos jeux ? », nous ne pourrions faire mieux que cette réponse : « c'est ainsi que nous jouons. »

Le quiétisme, la méthode thérapeutique et l'éthique de Wittgenstein

Enfin, si la philosophie de Wittgenstein partage certaines affinités avec le quiétisme, nous devons clarifier le sens que nous donnons à ce vocable. Bien des commentateurs reprocheraient à ce genre de qualificatif sa connotation ésotérique et hermétique qui peut être en contraste avec une philosophie dont le leitmotiv est la clarté. Précisons pour le moment que le « quiétisme » que je prête à Wittgenstein tient essentiellement à cette attitude qui caractérise son activité philosophique et dont la finalité est éthique, c'est-à-dire trouver une méthode pour apaiser l'esprit du philosophe. Cet objectif peut rappeler certains traits de la béatitude dans l'Éthique de Spinoza. Cependant, pour Wittgenstein il est plus difficile pour un philosophe d'obtenir la paix de l'esprit que pour un non-philosophe.

La méthode qu'il cherche doit pouvoir dompter notre entendement afin qu'il n'outrepasse pas les limites du langage et s'égaré dans les labyrinthes de la métaphysique. La seule manière de prendre congé de la philosophie c'est de renouer avec

la confiance naturelle que le sens commun témoigne à l'endroit du langage ordinaire. Or, bien que la solution soit simple, la tâche est complexe en raison *des nodosités de notre entendement*²⁵. Dans son ensemble, l'œuvre de Wittgenstein peut être l'expression d'une activité philosophique qui est demeurée résolument quiétiste, car les fins visées par son activité philosophique ne diffèrent pas entre les deux périodes, ce sont les moyens mis en œuvre pour atteindre cet état de quiétude qui connaîtront de profonds changements. En laissant tomber l'atomisme logique et le sol du donné pur immédiat des *sense data*, Wittgenstein ne délaisse pas une position réaliste pour adopter une position anti-réaliste, mais il critique plutôt les conceptions fondationnalistes à l'égard du « suivre la règle ». Enfin, nous pourrions dire qu'il est anti-réaliste à l'endroit des conditions de vérité, mais réaliste quant aux conditions d'assertabilités.

Les « nouveaux wittgensteinien » et le non-sens

Certains éprouvent un malaise avec le mystique et les thèmes touchant l'indicible dans la première philosophie de Wittgenstein, et ils dénoncent les éléments ontologiques et mystiques du *Tractatus*. Ainsi, Hans-Johann Glock reconnaît que sa « *conception de la vérité logique est une avancée certaine* », mais il ajoute qu'elle est malheureusement « *gâchée par une métaphysique ineffable du symbolisme*²⁶ ». Cependant, il faut voir que sa conception de la logique et du langage, de même que l'analyse de la proposition, s'appuie sur des présupposés ontologiques à propos de l'essence du monde. En effet, l'analyse complète de la proposition est possible seulement si le sens d'une proposition est absolument déterminé, c'est-à-dire que le sens d'une proposition ne dépend pas

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1975, p.53.

²⁶ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003p. 42.

d'autres propositions, mais d'un ordre du monde qui soit déterminé par les faits²⁷. L'œuvre forme un tout et il n'y a pas un élément dans le *Tractatus* qui ne soit pas articulé autour de cette ontologie, pas même sa conception de la vérité logique.

D'autres suggèrent une lecture thérapeutique du *Tractatus* qui s'apparente à une interprétation gnostique, car ils soutiennent qu'il ne faut pas chercher à comprendre les propositions du traité, mais l'intention de l'auteur qui les a exprimées. Pour James Conant et Cora Diamond, comprendre Wittgenstein implique la reconnaissance que les propositions du *Tractatus* sont dépourvues de sens (6.54), et donc qu'il faut littéralement rejeter l'échelle à la fin de notre lecture. Selon eux, le traité n'a pas pour but d'exprimer des conceptions à propos de la nature du langage et de la signification. Les propositions du *Tractatus* ne sont rien de plus que des non-sens purs et simples.

Conant et Diamond rejettent complètement l'interprétation voulant que le jeune Wittgenstein ait exprimé des non-sens importants en traçant les frontières du dicible. Les propositions ont une fonction purement thérapeutique. Elles sont des éclaircissements et doivent nous prémunir, au terme de notre lecture, contre l'envie de comprendre les propositions de l'œuvre. Finalement, l'interprétation qu'ils font de la préface et de la proposition 6.54, ce qu'ils appellent les propositions-cadres du livre, est l'expression d'une forme de cynisme que Conant rapproche de l'esprit kierkegaardien. « *Le Tractatus est considéré comme une farce existentialiste.* ²⁸ » Selon cette lecture, Wittgenstein conclut son traité en tirant la langue aux lecteurs, et à la manière de Johannes Climacus dans *Épilogue final non scientifique (1846)*, il montre clairement que l'ensemble du traité se

²⁷ Voir Mathieu Marion, *Ludwig Wittgenstein; Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Presses Universitaires de France, 2004, p.57-58.

²⁸ H.-J. Glock, « Wittgenstein, Philosophe analytique? », *Wittgenstein, état des lieux*, Collection « Problèmes et Controverses », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p.333.

résume à n'être qu'une absurdité échafaudée sur la base des inepties propre à la philosophie. L'utilité de ces non-sens étant de nous montrer comment nous nous leurrions facilement avec notre langage, et combien nous sommes empressés de nous cogner contre les bornes du langage en philosophie²⁹. Une telle lecture du *Tractatus* a suscité un nombre important de critiques et de réserves, mais elle a tout de même de nombreux disciples, particulièrement aux États-Unis.

Cette approche des « nouveaux wittgensteinien » nous semble difficilement défendable à la lumière des propres écrits de Wittgenstein. Le silence correspond bel et bien à une attitude éthique appropriée, puisqu'il reconnaît ses propositions et les propositions de la philosophie comme des non-sens. Cependant, l'attitude éthique exigée à la fin du *Tractatus* indique la reconnaissance d'une réalité ineffable, d'une réalité immédiate qui échappe à toute forme de médiation. Considérant que le sens d'une proposition se montre (4.022, 4.024, 4.121, 4.1212, 4.461, 4.4611), il s'est donc compromis lui-même et a exprimé des non-sens en cherchant à définir les critères distinguant ce qui se montre et ne peut pas se dire. C'est pourquoi Wittgenstein nous invite à dépasser les propositions du livre (6.54). Néanmoins, il a su nous donner les raisons pour lesquelles nous pouvons les reconnaître comme des non-sens, ce qui démontre un tour de force qui peut certainement être qualifié de maladroit ou de malheureux, comme le lui reprochera Ramsey dans un article en 1929 (*Philosophie*), mais il est indéniable que les non-sens tractariens ne sont pas du même ordre qu'un non-sens pur et simple.

²⁹ Pour une analyse de cette interprétation de James Conant, voir l'article de John Lippit, "A Funny Thing Happened to Me on the Way to Salvation; Climacus as Humorist in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript", *Religious Studies*, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1997), pp. 181-202.

La grammaire et l'usage; une philosophie transcendante?

Le *Mystique* n'est pas non plus l'expression d'un gnosticisme. L'ineffabilité de certaines réalités n'implique pas que des vérités cachées doivent être révélées. En fait, le *Mystique* est simplement l'indicible qui se montre (6.521), c'est l'existence même du monde et sa saisie comme totalité bornée (6.44, 6.45). Dans la Conférence sur l'éthique, Wittgenstein parlera d'étonnement ou d'émerveillement au sujet de l'existence du monde. Certes, le sentiment religieux a son importance chez Wittgenstein, mais on ne doit pas confondre le sentiment mystique ou religieux avec une forme de religiosité. En effet, le *Mystique* du *Tractatus* rappelle plutôt cette idée exprimée dans les *Carnets* selon laquelle la logique et l'éthique ne traitent pas du monde, mais qu'elles sont des conditions du monde. De plus, si l'indicible était intimement lié à une forme de théosophie gnostique, le peu de référence à la religion au sein des *Recherches* impliquerait que l'indicible en est absent. Or, l'attitude mystique et la reconnaissance de la réalité ineffable ne traduisent pas nécessairement une posture religieuse. Du moins faut-il s'entendre sur ce que Wittgenstein signifie par religieux. Peut-être qu'un athée peut avoir ce sentiment mystique ou religieux, car il n'est pas nécessaire de croire en Dieu pour être émerveillé devant l'existence du monde. De plus, la question religieuse n'est pas la seule chose qui relève de l'indicible, l'esthétique et l'éthique relèvent aussi de l'indicible chez Wittgenstein.

L'indicible bien compris ne peut pas non plus déboucher sur une forme de scepticisme. Autant dans les *Recherches* que dans le *Tractatus*, l'indicible doit viser ce qui est une condition du langage et de sa sémantique. Alors que dans le *Tractatus* la logique et l'éthique étaient considérées comme des conditions du monde (6.13, 6.41,

6.42, 6.421, 6.423, 6.44, 6.45), dans les *Recherches*, nous retrouvons plutôt les notions de règles, de *grammaire*, de *jeu*, de *formes de vie*, etc., avec lesquelles Wittgenstein poursuit ses investigations concernant le sens des propositions et leurs conditions de possibilités, conditions qui sont liées à nos pratiques linguistiques et aux raisons justifiant le principe de bivalence. D'ailleurs, Allan Janik considère que la question des limites du langage chez Wittgenstein est intimement liée à sa conception de l'éthique et à sa manière de la mettre en pratique. Il fut particulièrement inspiré par les conceptions post-kantiennes de Weininger à propos de la logique et de l'éthique, définies respectivement comme un devoir envers soi-même. « *Thus, Wittgenstein's concern with drawing the limits of the sayable (including those in the Philosophical Investigations) may be constructed as a continuation of the Weiningarian approach to ethics.* ³⁰ » Le langage, comme l'éthique, ne peut pas être formalisé à l'intérieur d'une théorie. Le langage est essentiellement une activité, et pour saisir la nature du langage il faut porter notre attention sur nos pratiques. Si le langage est un système régi par des règles, il importe de préciser que le système dont il s'agit n'est pas hermétique, mais naturellement ouvert, qu'il s'inscrit dans le flux de la vie. Autrement dit, la vision synoptique dont nous avons besoin ne doit pas s'arrêter à telles ou telles pratiques particulières, elle doit plutôt embrasser l'ensemble des pratiques réelles et possibles. Ainsi, la limite du langage est analogue à notre champ de vision, car bien que notre champ de vision connaisse une limite, celle-ci n'est jamais présente dans notre champ de vision, telle une frontière le délimitant.

La recherche conceptuelle ou grammaticale porte donc sur nos usages, et l'analyse de nos concepts doit nous procurer une vision synoptique des différentes activités qui correspondent à nos jeux de langage. Ainsi, en ce qui a trait aux *Recherches*, les « *jeux de*

³⁰ Janik, Allan, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam, 1985, p.92.

langage », compris comme des activités gouvernées par des règles, ne conduisent pas Wittgenstein à une forme de scepticisme. Le paradoxe du « *suivre la règle* » au § 201 n'est pas la formulation d'un problème sceptique qui demande une solution sceptique, comme le suggère Kripke. La présentation du paradoxe invite plutôt le lecteur à reconnaître l'ineffabilité de la signification, afin d'éviter la confusion qu'engendre le mythe du symbolisme propre au *Tractatus*, car lorsque nous considérons le langage en dehors de nos pratiques linguistiques, il tourne à vide. Notre mécompréhension provient donc d'une confusion à propos des limites du langage et des bornes que Wittgenstein identifie dans le parcours de ses *Recherches philosophiques*³¹.

L'ineffabilité de la sémantique ne postule pas de faits superlatifs que le langage ne peut pas saisir, seulement que la signification d'un concept est expliquée par une description de ses usages et que la signification de cette description présuppose déjà le langage et certaines règles constitutives. Considérée sous cet angle, la question des limites du langage intègre l'indicible qui se montre à l'intérieur des limites et dissout le caractère métaphysique qui est associé à ce qui est purement ostensif. La signification de l'explication ostensive ne s'appuie pas sur la réalité du *donné pur* immédiat, mais elle

³¹ Nous traiterons de la question du paradoxe de Wittgenstein dans la quatrième partie de ce mémoire. Nous noterons simplement que le problème du sceptique se présente seulement si nous croyons que comprendre une proposition implique son interprétation et que la possibilité de se tromper sur l'interprétation demande l'aide d'une autorité extérieure et compétente pour statuer sur les conditions du « *suivre la règle* ». Je crois que Wittgenstein soutient que la signification est sous-déterminée et qu'elle le demeure seulement si nous donnons une prévalence à la règle ou au contexte. En effet, une règle, sans un contexte où elle peut s'appliquer, serait inexistante, de même que sans la règle, le contexte serait insignifiant. « *Il arrive un moment où il nous faut passer de l'explication à la simple description.* » [§189, De la Certitude] Expliquer une règle revient à décrire divers *types* de contextes où la règle s'applique. Cependant, les contextes ne peuvent pas être signifiants en eux-mêmes sans faire référence à la règle. Enfin, vouloir donner une prévalence à la règle ou au contexte, c'est renouer en quelque sorte avec le problème métaphysique des fondements, et ce dilemme peut rappeler le débat entre les rationalistes et les empiristes. Ceci dit, l'attitude de Wittgenstein à l'endroit du scepticisme est peut-être beaucoup plus proche de celle de Kant que de Hume, sauf que pour le second Wittgenstein, la critique doit d'emblée s'engager sur le sol de la pratique et y demeurer. « *Nous parolons acquièrent leur sens du reste de nos actions.* » [§229, De la Certitude] Nous aurons l'occasion d'y revenir plus longuement dans la section *Langage privé et le paradoxe de Wittgenstein*.

représente elle aussi une pratique linguistique pour nos formes de vie. L'explication ostensive est simplement considérée comme un autre langage qui n'utilise pas de mots. De plus, ce ne sont pas toutes les formes propositionnelles qui peuvent être réductibles à l'explication ostensive (RP §27). C'est pourquoi il ne faut pas confondre la description de nos usages linguistiques avec l'explication ostensive. Une description de nos usages doit nous donner une vue synoptique du « système » et non pas être seulement l'explication d'un coup isolé dans le jeu.

Notons au passage que la notion d'usage est déjà présente dans le *Tractatus*, puisque la signification d'un signe est donnée par son usage (3.328) et c'est son usage pourvu de sens qui permet de reconnaître le symbole sous le signe (3.326). Mais il y a une différence notable entre les *Recherches* et le *Tractatus* puisque dans le *Tractatus* c'est la signification qui détermine les usages, et c'est les usages du signe qui montrent l'*essence* de nos référents, ou la configuration d'états de choses. En d'autres termes, une proposition pourvue de sens, c'est une proposition dont l'image partage la même multiplicité logique que l'image des faits. La sémantique se montre à travers la syntaxe logique, ce qui fait dire à Hintikka que Wittgenstein est un sémanticien sans sémantique. Or, dans les *Recherches*, la signification n'est plus une entité indépendante et fondationnelle de nos usages, les règles sémantiques ne sont plus appréhendées comme un corps de signification autonome et associé aux mots du langage. En fait, ce sont plutôt les usages établis à l'intérieur d'une communauté de langage qui ont permis de constituer des

coutumes ayant une force normative et qui ont débouché sur l'établissement de règles constitutives de nos usages, permettant ainsi de fixer la signification de nos signes³².

Enfin, bien que le contexte n'ait pas une prévalence sur les règles constitutives de nos usages, il n'en demeure pas moins qu'une règle stipule un cadre normatif qui doit en définitive rendre compte de nos usages dans leurs contextes. En effet, nous ne pouvons pas appréhender la normativité de la règle sans sa dimension pratique, c'est-à-dire sans envisager les contextes où nous en faisons usage. Cependant, l'aspect pragmatique du « suivre la règle » ne peut pas s'accorder complètement avec le contextualisme sémantique, car la pratique de nos jeux de langage est gouvernée par des règles constitutives qui ont certainement émergé de certaines régularités dans le comportement, mais les jeux de langage n'adviennent à l'existence seulement lorsque leurs règles constitutives sont établies.

Aussi, que les règles constitutives soient premières, dans la mesure où il faut que les règles constitutives de nos usages interviennent pour comprendre nos jeux de langage, cela ne doit pas être compris comme un engagement ontologique envers la nature de la signification du langage. Affirmer que les règles constitutives sont premières dans le jeu, cela tient plutôt d'une nécessité pratique (non logique ou ontologique), car pour que nos règles aient l'efficace escomptée, elles doivent pouvoir s'appliquer quelque soit les contextes avec lesquels elles doivent s'adapter. Cependant, il est évident que les règles prises hors de tout contexte sont insignifiantes, voire même inexistantes, alors que sans les règles, il n'est pas possible d'identifier de contexte, puisqu'il n'y a pas dans l'événement un usage qui puisse être reconnu comme « suivre une règle ». En effet,

³² Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003, p.552.

qu'une règle ne puisse jamais être appliquée, cela n'a évidemment aucun sens, mais pas moins qu'une règle qui ne s'appliquerait qu'une seule fois. Finalement, un pragmatisme bien développé ne peut pas déboucher seulement sur un contextualisme, il faut la stipulation de la règle avant même qu'un contexte puisse être donné.

« Ce que nous appelons 'suivre une règle', est-ce quelque chose qu'un seul homme pourrait faire une seule fois dans sa vie? – Il s'agit là d'une remarque sur la grammaire de l'expression 'suivre une règle'.

Il n'est pas possible qu'une règle ait été suivie par un seul homme, une fois seulement. Il n'est pas possible qu'une information ait été transmise, un ordre donné ou compris, une fois seulement, etc. – Suivre une règle, transmettre un ordre, faire une partie d'échecs sont des coutumes (des usages, des institutions).

Comprendre une phrase veut dire comprendre un langage. Comprendre un langage veut dire maîtriser une technique. [RP §199]³³»

La continuité dans la philosophie de Wittgenstein

Nous pouvons dégager une certaine continuité entre le *Tractatus* et les *Recherches* à propos de certains aspects que peut prendre l'indicible. En effet, dans les deux cas les questions métaphysiques sont réduites au silence. Cependant, alors que dans le *Tractatus* elles trouvent une résolution dans le silence, dans les *Recherches* elles font plutôt l'objet d'une dissolution.

En ce qui a trait aux questions éthiques et esthétiques, Wittgenstein semble assouplir ses positions dans ses derniers écrits. Il considère acceptables certaines formes de discours, pourvu qu'ils évitent de postuler des faits correspondants aux discours éthiques ou esthétiques (des faits moraux ou esthétiques). Cependant, il vaut toujours mieux s'abstenir et éviter de tenir des discours sur l'éthique ou l'esthétique. En pareille

³³ Wittgenstein, L., *Recherches philosophiques*, Collection «Bibliothèque de Philosophie», éditions Gallimard, 2004, p. 126.

matière le silence, demeure la réponse la plus appropriée selon Wittgenstein, car la tentation de postuler des faits moraux ou des faits esthétiques est grande si on confond les notions de cause et de raison³⁴. Par ailleurs, cette tentation menace également nos discours sur la psychologie et les mathématiques pour qui ne comprend pas correctement la grammaire des mots comme « intention », « volonté », « penser », « nombre », « règle », « calcul », « preuve », etc.

Les contenus non-conceptuels, comme l'intention ou les '*sense data*' de Russell, sont dénoncés par Wittgenstein comme autant de mythes dérivés de celui du donné pur et immédiat. La critique du rapport épistémique à nos propres états mentaux se trouve résumée dans la formulation du paradoxe que nous retrouvons au §201 des *Recherches philosophiques*, et selon Jacques Bouveresse, cela le conduit à dénoncer le mythe de l'intériorité. En mathématique, il s'en prend à la conception platonicienne des nombres et il critique le concept d'infini non dénombrable.

« -Dans le calcul, la seule valeur d'une description, c'est d'être cette combinaison verbale déterminée, et elle n'a rien à voir avec un objet donné par la description, et que l'on trouvera peut-être un jour.

Ce que je veux dire, on pourrait l'exprimer aussi en ces termes : il est impossible de trouver entre certaines parties des mathématiques et de la logique, une relation qui existait déjà sans qu'on le sache.

En mathématiques il n'y a ni « pas encore », ni « jusqu'à nouvel ordre » (sauf dans le sens où l'on peut dire que l'on a pas encore multiplié entre eux des nombres à 1000 places).³⁵»

³⁴ Par exemple, un paysage ou une musique peut procurer un certain plaisir esthétique. Mais chercher à expliquer ce plaisir en inférant des causes et un mécanisme psychologique sous-jacent, c'est mécomprendre la question esthétique d'après Wittgenstein. « *Les questions esthétiques n'ont rien à voir avec l'expérimentation psychologique (36) ... Vous pourriez dire : « une explication esthétique n'est pas une explication causale. » (38) »* Wittgenstein, Ludwig, *Leçons et conversations*, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1992, p.45-46.

³⁵ Wittgenstein, Ludwig, « Types de nombres irrationnels », *Grammaire Philosophique*, trad. et présenté par Marie-Anne Lescourret, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1980, p.613.

L'analyse conceptuelle de Wittgenstein vise à nous ramener à nos usages courants. L'investigation philosophique porte sur nos mœurs linguistiques, sur l'histoire naturelle de nos institutions et sur nos formes de vie. La méthode doit nous procurer une vision synoptique de nos pratiques pour saisir correctement la grammaire de nos jeux de langage. Wittgenstein cherche donc à se débarrasser de certains mythes qui sont source de confusion en philosophie. Cela vaut pour le langage et il adresse la même critique à l'endroit de Frege, d'Augustin ou de l'auteur du *Tractatus* qui adoptent une conception idéaliste de la signification.

Wittgenstein dénonce l'idéalisme sémantique parce que le postulat selon lequel la signification est fixée implique une réification de la signification, car l'idéalisme bien développé mène au réalisme. Postuler un déterminisme aussi fort engage ces conceptions envers un réalisme métaphysique à l'égard des faits de signification et de compréhension. Un tel réalisme rappelle le monde des Idées de Platon et incline à penser qu'il doit y avoir quelque chose de plus qui accompagne nos propositions, à savoir leur sens. Une telle image représente les mots avec un corps de signification qui leur est propre, et donne l'impression que la signification accompagne nos mots comme l'ombre projetée par un corps. Aussi, l'argument que présente Kripke selon lequel Wittgenstein a formulé un problème sceptique à l'égard de ces faits de signification est cohérent et probablement juste. Le problème du platonisme à propos des faits de signification, c'est qu'il doit postuler des faits superlatifs comme critères. La position de Wittgenstein est peut-être d'admettre, comme le suggère Michel Seymour, des faits institutionnels de signification et de compréhension pour nos formes de vie, c'est-à-dire des faits de la vie courante.

« Les faits déflationnistes que j'admets sont des faits institutionnels. L'admission de faits institutionnels rejoint parfaitement le sens commun, et elle s'accorde parfaitement avec une approche déflationniste des faits de compréhension.³⁶ »

Cependant, Kripke a peut-être tort d'attribuer à Wittgenstein une position sceptique et d'interpréter sa position à l'égard du « suivre la règle » comme une solution sceptique. S'il y a des faits institutionnels, ne doivent-ils pas se manifester dans le flux de la vie, car sans aucun contexte d'énonciation, la règle ne trouverait pas de point d'appui pour s'appliquer et s'ancrer dans la pratique? Et ce point d'ancrage se trouve là où nous retrouvons cette « forme de vie », car le langage n'émerge pas d'un pur raisonnement.³⁷ Ainsi, faut-il croire que les règles constitutives du langage ne peuvent pas être considérées indépendamment des règles régulatrices de nos comportements. « *On ne peut pas deviner comment un mot fonctionne. Pour l'apprendre, il faut examiner son application.*³⁸ » C'est essentiellement le sujet d'un débat entre minimalistes et contextualistes qui nous concerne, et c'est également un problème philosophique qui doit trouver sa propre dissolution.

« La conception que Kripke attribue à Wittgenstein est donc – pour reprendre les termes d'un débat entre minimalisme/contextualisme – que le sens d'un énoncé sous-détermine ses conditions de satisfactions. Comme on l'a vu, le contextualisme reprends à son compte une affirmation comme celle-là et place dans l'écart qu'elle ouvre entre le sens et les conditions de vérité la détermination sémantique opérée par le contexte, c'est-à-dire la « la sensibilité à l'occasion (*occasion-sensitivity*) » selon le commentaire de Travis.³⁹ »

³⁶ Michel Seymour, *L'institution du langage*, PUM, 2005, p.199.

³⁷ Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2006, §475, p.134-135.

³⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, §340, p.161.

³⁹ Perrin Denis, « Kripkensteins : Wittgenstein et Kripke sur le partage entre sémantique et pragmatique », *Wittgenstein en confrontation*, Cahiers de Philosophie du Langage Volume 7, L'Hartmattan, 2011, pp. 99-100.

Or, pour un minimaliste, le contexte ne peut pas à lui seul déterminer la signification de nos énoncés. Aux règles régulatrices du comportement, il manque les règles constitutives du langage pour que le contexte d'énonciation puisse être signifiant. En effet, l'usage d'un mot ou d'un énoncé ne peut pas être stable si la signification est conçue seulement sur la base du contexte d'énonciation, il faut déjà connaître certaines règles sémantiques pour pouvoir comprendre l'usage d'un mot. Autrement, le contexte seul peut justifier tous les usages si la signification n'est pas indépendante du contexte. Selon le contextualisme, la règle doit être interprétée en fonction du contexte, c'est la pragmatique qui détermine la sémantique, privilégiant alors une approche holiste de la signification. Or, il faut pouvoir concevoir les contextes sous la direction des règles sémantiques, c'est-à-dire que la sémantique doit demeurer autonome par rapport à la pragmatique.

« Même si les composantes pragmatiques sont gouvernées par des règles régulatrices, la signification littérale n'est pas fonction de l'ensemble des pratiques effectives [...] Le portrait qui émerge des considérations précédentes nous permet d'établir un contraste saisissant entre les approches moléculaires et holiste. Les deux approches parviennent à brouiller la frontière qui subsiste entre la sémantique et la pragmatique en se rapportant dans les deux cas à l'usage, mais en s'appuyant sur des idées très différentes. Le philosophe holiste tend à vouloir restituer l'intégralité de l'instant présent, avec tout ce que cela comporte de réinsertion dans le contexte d'énonciation, alors que le philosophe moléculaire tend à défendre l'idée structuraliste d'un ensemble de règles sémantiques relativisées à la communauté qui régissent les pratiques effectives des locuteurs.⁴⁰ »

Les limites du langage et le silence

Enfin, selon le contextualisme, Wittgenstein désamorcerait le problème en nous ramenant à la réalité pragmatique du sens commun, ce qui permet également de réduire au silence le débat métaphysique. Aussi, si l'ineffabilité de la sémantique doit être comprise comme l'impossibilité de trouver un fondement au langage, mais également

⁴⁰ Michel Seymour, *L'institution du langage*, PUM, 2005, p. 156-57.

comme le fait que la question du fondement est superflue et sans importance pour comprendre la nature du langage, alors l'interprétation des Hintikka peut permettre la dissolution des problèmes métaphysiques. L'essence du langage se trouve en surface, rien n'est caché et c'est parce que son essence se trouve sous nos yeux que nous avons du mal à le distinguer. C'est pourquoi « *l'aspect profond échappe aisément*⁴¹ », et qu'il est difficile de trouver le commencement de cette recherche conceptuelle « *et de ne pas chercher à aller plus loin en arrière*⁴² », car le philosophe a cette manie de continuellement délaissier le sol où nos mots prennent leurs sens. Et en ce sens, Wittgenstein juge que la philosophie est le symptôme d'une maladie de l'entendement dont il faut se guérir.

Enfin, si le critère pour déterminer les limites du langage est encore de l'ordre de l'*indicible* dans les *Recherches philosophiques*, c'est qu'il réduit au silence les chicanes métaphysiques. Il renvoie nos *formes de vie* à notre *praxis* et à nos usages linguistiques quotidiens. Le critère oriente toujours la recherche conceptuelle et l'analyse grammaticale, mais il n'est jamais directement thématiqué dans le discours dialogué des *Recherches philosophiques*.

Néanmoins, cet acharnement à vouloir dissiper les problèmes philosophiques au profit d'un retour à la vie ordinaire témoigne d'une réconciliation avec notre *forme de vie* qui ne se dit jamais, mais s'effectue tout au long de ses investigations : « *Le langage est incorporé à une forme de vie, il est donc soumis aux mêmes restrictions que les activités*

⁴¹ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, §387, p.174.

⁴² Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2006, §471, p. 134.

humaines en général.⁴³» Aussi, dans les *Recherches philosophiques*, en concevant la signification comme usage, la nature du langage est appréhendée comme étant le fait d'une *forme de vie*, et dans une perspective pragmatique, mais arrimée à une position minimaliste, une conception déflationniste de la signification peut alors se développer.

Cependant, pour comprendre pleinement la nature de l'*indicible* dans la philosophie de Wittgenstein, il faut peut-être également saisir ce qu'il entend par « *point de vue religieux* ». Il faut en outre prendre en considération la visée éthique qui dirige son activité philosophique et qui encadre sa méthodologie dans sa résolution des problèmes philosophiques, car pour Wittgenstein, la tâche du philosophe tient essentiellement à arrêter de philosopher; arriver à faire silence en toute quiétude, afin de revenir au niveau du sens commun l'esprit en paix, *à ce qui nous est familier et nous calme*.

Ainsi, le quiétisme semble demeurer l'avenue privilégiée pour neutraliser le discours métaphysique, et l'*indicible*, compris comme une approche visant à réduire la philosophie au silence, m'apparaît être le fil conducteur le plus pertinent pour cheminer sur cette voie et vers cette quiétude tant espérée.

Finalement, en définissant les modalités du sens et du non-sens, autrement dit en cernant le champ du dicible, Wittgenstein délimite également le champ de l'*indicible*. Cependant, bien que le champ du dicible est toujours envisagé comme « *ce qui peut se dire* », reste à savoir si l'*indicible* « *se montre* » toujours après le *Tractatus*, ou s'il a sombré pour de bon dans le silence; non pas parce que l'objet dont il est question ne peut

⁴³ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003, p.97.

pas être saisie par une quelconque parole, mais plutôt parce qu'une fois que tout est dit, il n'y a tout simplement rien à ajouter, ni même un silence qui soit *parlant*.

Par conséquent, l'indicible ne nous intime plus au silence sous peine de choir dans le non-sens, car la dissolution des problèmes philosophiques nous donne tout de même une solution. Le silence, ou l'ineffabilité de la sémantique n'est pas une réponse à une question, mais plutôt l'expression la plus appropriée devant une question grammaticalement déficiente. Ainsi, il appert que la meilleure réponse que l'on puisse donner aux questions philosophiques est la formulation d'autres questions qui puissent jeter une lumière sur leurs erreurs grammaticales. Cette méthode nous permet de trouver la quiétude puisqu'elle montre en quoi il est vain de chercher des réponses là où nous ne pouvons avoir que des crampes mentales.

« When these painful contradictions are removed, the question [...] will not have been answered; but our minds, no longer vexed, will cease to ask illegitimate questions. ⁴⁴ »

⁴⁴ Hertz H., *The Principles of Mechanics Presented in a New Form* (1899), Dover Phoenix Editions, Dover Publications (January 26, 2004), p.8.

Philosophie(s) et méthodes

a) Continuité ou rupture, combien de Wittgenstein?

Combien de périodes ponctuent l'œuvre philosophique de Wittgenstein? Est-ce qu'elles s'inscrivent dans une continuité ou se trouvent-elles en rupture les unes par rapport aux autres? Si la thèse des Hintikka est correcte et que l'ineffabilité de la sémantique est toujours présente dans la seconde philosophie, alors une certaine continuité peut être dégagée de la philosophie de Wittgenstein.

Cependant, le second Wittgenstein ne s'est pas employé à seulement corriger les thèses du *Tractatus*, il s'est aussi employé à les réfuter, et les *Recherches philosophiques* sont loin d'être une réédition corrigée du premier traité. Il est indéniable qu'un profond changement s'opère entre le *Tractatus* et les *Recherches*. Mais est-ce que ce tournant marque une rupture dans la philosophie de Wittgenstein? Peut-il y avoir une continuité entre ces deux périodes?

En examinant le cheminement de Wittgenstein, depuis la publication du *Tractatus Logico-Philosophicus* jusqu'à son retour en philosophie, Hacker affirme que rien ne laisse présager à un revirement dans la pensée de Wittgenstein. Wittgenstein ne revient pas au départ (en 1929) à la philosophie avec l'intention de répudier les thèses du *Tractatus*, il souhaite plutôt les corriger.

« When he returned to Cambridge in 1929, it was not part of his intention to overturn his first philosophy. On the contrary, his purpose was to turn from the treatise on logic – the *Tractatus Logico-Philosophicus* – to what he called 'the application of logic' as envisaged in that book. (TLP 5.557).¹ »

¹ Hacker, Peter M.S., "Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism", *Philosophical Investigations* 35 :1 January 2012, p.2.

Mais au mois d'octobre 1929, un tournant important s'opère dans la pensée de Wittgenstein. Il est sur le point de laisser tomber la notion de proposition élémentaire. Influencé en cela par les remarques de Ramsey touchant les propositions sur les couleurs et la définition de la proposition générale, Wittgenstein ne croit plus en la viabilité du projet tractarien et à la découverte d'une syntaxe logique qui serait masquée par notre grammaire. Très tôt, il abandonne l'idée de corriger les thèses du *Tractatus*. Finalement, il passera le reste de sa vie à se consacrer à la rédaction d'un nouveau livre qu'il ne publiera jamais, et qui aurait présenté le résultat de ses recherches et sa nouvelle manière de penser la philosophie.

« But his tentative plans rapidly unravelled... So, he embarked upon writing of a second book that would stand in contrast to his 'older way of thinking' (PI, Preface)² »

L'œuvre philosophique de Wittgenstein tient donc une place singulière dans l'histoire de la philosophie pour deux raisons : non seulement il a développé deux philosophies, mais les deux ont également marqué l'histoire de la philosophie, et elles ont contribué au développement de différents courants de pensée en philosophie analytique. Le *Tractatus* influença le courant néopositiviste, alors que les *Recherches philosophiques* contribuèrent à l'essor de la philosophie du langage ordinaire.

Une lecture standard identifie deux périodes et une phase de transition chez Wittgenstein. Cette phase de transition se distingue avant tout par sa critique des conceptions du *Tractatus*, mais également parce que la plupart des idées de Wittgenstein sont encore en gestation. La première période est associée à l'atomisme logique. Cette conception est développée et présentée de manière définitive dans le *Tractatus logico-*

² *Ibid*, p.2.

philosophicus, mais d'autres écrits publiés de manière posthume participent au même projet philosophique.

Le *Tractatus* s'impose rapidement comme un classique et, dès le début des années 20, les membres du Cercle de Vienne s'inspirent de cet ouvrage pour fonder leur projet philosophique et formuler leur *conception scientifique du monde*. C'est pourquoi il sera, malgré lui, associé au positivisme logique et considéré comme un des principaux représentants du courant néopositiviste. La deuxième période est plus difficile à cerner, car nous retrouvons dans la phase de transition certains développements et certaines critiques qui se retrouveront dans les *Recherches philosophiques*. De plus, certains auteurs distinguent un troisième Wittgenstein. Selon eux, la deuxième partie des *Recherches philosophiques*, ainsi que le texte *De la Certitude*, définissent un troisième moment dans l'œuvre philosophique de Wittgenstein³.

Personnellement, je me trouve partagé entre l'interprétation des Hintikka qui proposent deux Wittgenstein, et celle de Hacker qui affirme qu'il n'y en a qu'un seul⁴. D'une part, nous pouvons dire qu'il y a deux Wittgenstein, en s'appuyant sur le fait que le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques* furent les seuls livres que Wittgenstein souhaitait publier. D'autre part, bien qu'il ne publia pas les *Recherches* de son vivant, il n'en demeure pas moins que cet ouvrage constitue la véritable philosophie que Wittgenstein nous a léguée puisque son ancienne manière de penser y est totalement mise en ruine dans cet ouvrage posthume. Par conséquent, il appert que la distinction entre deux périodes demeure pertinente. Le *Tractatus* forme désormais une sorte de

³ Voir D. Moyal-Sharrock (éd.), *The Third Wittgenstein. The post-Investigation Works*, Ashgate, Aldershot, 2004.

⁴ Hacker, Peter M.S., « Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism », *Philosophical Investigations* 35 :1 January 2012, p.3.

propédeutique pour comprendre sa seconde philosophie, et dans la préface des *Recherches*, Wittgenstein nous dit que ses nouvelles pensées « *ne pourraient être placées sous leur vrai jour que sur le fond de [son] ancienne manière de penser et par contraste avec elles.* »⁵ Ce passage peut porter à penser que Wittgenstein signifie qu'il y a une rupture nette entre ces deux périodes. Cependant, il est curieux que Wittgenstein spécifie l'importance de mettre en parallèle ses deux manières de penser. S'il y a une rupture définitive, alors pourquoi sa nouvelle philosophie ne peut être placée sous son vrai jour que si elle est présentée sur le fond de son ancienne manière de penser? Sa nouvelle philosophie devrait être totalement indépendante de son ancienne s'il y a vraiment un abîme entre ces deux manières de philosopher?

L'impression d'une rupture entre les deux périodes s'explique essentiellement par l'élimination d'une forme de fondationnalisme qui rend l'exposition du *Tractatus* dogmatique. « *Le dernier Wittgenstein en vint à penser que la logique ne reposait pas sur des fondements ineffables.* »⁶ Car, la position fondationnaliste du jeune Wittgenstein a fait de la proposition élémentaire un projet de recherche pour les philosophes. La question prenait la forme d'une hypothèse que d'autres philosophes devaient vérifier et découvrir. « *Je suis conscient, sur ce point, d'être resté bien loin en deçà du possible... Puisse d'autres venir qui feront mieux.* »⁷ Or, la différence fondamentale entre la science et la philosophie, c'est que cette dernière ne fournit pas de nouvelles connaissances comme le fait la science. Il n'y a pas de découvertes à faire en philosophie. Tout est là sous nos yeux et il suffit de décrire ce qui est là. Rien n'est caché et rien ne change une

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », éditions Gallimard, 2004, p.22.

⁶ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Collection Bibliothèque de Philosophie, éditions Gallimard, France, 2003, p.354.

⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p.32.

fois que le philosophe a passé. En philosophie nous ne pouvons pas être étonnés par le résultat de nos recherches.

« À une exposition dogmatique on peut d'abord reprocher d'être en quelque sorte arrogante. Mais ce n'est pas là le pire. Bien plus dangereuse est une autre erreur, qui traverse elle aussi tout mon livre : c'est cette conception selon laquelle il y aurait des questions auxquelles on trouvera dans l'avenir une réponse. Certes on ne possède pas le résultat, mais on pense avoir la méthode pour le trouver. C'est ainsi que j'ai cru, par exemple, que la tâche de l'analyse logique était de découvrir les propositions élémentaires. J'écrivais : Concernant la forme des propositions élémentaires, on ne peut donner aucune indication (TLP 5.55), ce qui était fort juste. Il était clair pour moi qu'il n'existe ici aucune hypothèse et que sur ces questions on ne peut procéder à la manière de Carnap, en posant d'avance que les propositions élémentaires doivent consister en des relations à deux places, etc.. Mais je croyais cependant que dans l'avenir on pourrait indiquer les propositions élémentaires. Ce n'est que ces dernières années que je me suis délivré de cette erreur. À l'époque, j'ai écrit dans le manuscrit de mon livre (ce qui ne fut pas imprimé dans le *Tractatus*) que la solution des questions philosophiques ne saurait jamais nous étonner, qu'on ne peut rien découvrir en philosophie. Mais je n'avais pas encore compris cela moi-même assez clairement, et j'ai péché contre ce précepte.

La conception contre laquelle, dans ce contexte, je voudrais m'élever est celle selon laquelle nous pourrions parvenir à quelque chose que nous ne voyons pas encore aujourd'hui et trouver quelque chose de tout nouveau. C'est une erreur. En vérité nous avons déjà tout, nous l'avons présentement, et il n'y a rien que nous devrions attendre. Nous nous mouvons dans le domaine de la grammaire de notre langue habituelle, et cette grammaire est déjà là. Nous avons donc déjà tout et n'avons pas besoin d'attendre le futur.⁸ »

Il est évident que la philosophie de Wittgenstein est toujours conçue comme une critique du langage, et l'attitude de Wittgenstein à l'égard de sa tâche en philosophie n'a pas changé entre les deux périodes. Il s'agit toujours d'un devoir de clarté. Et si Wittgenstein revient faire de la philosophie c'est parce qu'il croit pouvoir être encore créatif, et c'est la raison pourquoi, il sort de son mutisme à la fin des années 1920⁹. Ce regain pour la philosophie aurait été particulièrement ravivé par une conférence de Brouwer qui fut présentée à Vienne en mars 1928. D'après les témoignages de Waismann

⁸ *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991, P.162-163.

⁹ Wright, G. H. von , *Wittgenstein*, University of Minnesota Press, 1982, p.25.

et Feigl qui l'avaient invité à assister à la conférence, Wittgenstein serait devenu très volubile une fois la conférence terminée¹⁰.

« La seule manifestation philosophique officielle à laquelle Wittgenstein ait consenti à participer pendant ces années-là est, semble-t-il, une conférence donnée par Brouwer en mars 1928, dont on dit qu'elle eut une influence décisive sur lui et contribua pour une part importante à le ramener à la philosophie. ¹¹»

La nouvelle manière de philosopher de Wittgenstein est remarquée assez tôt par ses amis et collègues. Lorsque Russell prend connaissance du travail que Wittgenstein réalise depuis son retour à Cambridge, il voit immédiatement qu'il travaille sur de nouvelles théories qui sont radicalement différentes de son ancienne philosophie. Bien qu'il ne puisse dire si elles sont vraies, il reconnaît leur valeur philosophique et les considère comme des théories importantes, car, dit-il, « *complètement développées elles pourraient se révéler capable de constituer une nouvelle philosophie.*¹² » Ainsi, comme nous l'avons déjà souligné, les écrits postérieurs à 1929 présentent des conceptions fondamentalement différentes de celles présentées dans le *Tractatus*. Russell s'en aperçoit dès qu'il lit les *Remarques philosophiques* en 1930.

Aussi, selon Malcolm, le passage cité plus haut et tiré de la préface des *Recherches* est mal compris. Pour Malcolm et Von Wright, la révolution qu'opèrent les *Recherches* dans l'histoire de la pensée est sous-estimée, car ils considèrent que la nouvelle philosophie de Wittgenstein n'a pas de prédécesseurs dans l'histoire de la philosophie.

¹⁰ Voir Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, éditions Odile Jacob, Paris, 1993, p.248-250. Et Johnston William M., *L'esprit viennois*, Quadrige, PUF, 1991, p.254.

¹¹ Bouveresse, « Les problèmes philosophiques », *Essais III : Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Collections Bancs d'essais, Agone, p.22.

¹² Wright, G. H. von , *Wittgenstein*, University of Minnesota Press, 1982, p.26 n.13.

« I have great admiration for the *Tractatus* : it is truly a classic. I have even greater admiration for the way in which Wittgenstein purged himself of the thinking of the *Tractatus* and created a revolutionary new philosophy.¹³ »

« The young Wittgenstein had learned from Frege and Russell. His problems were in part theirs. The later Wittgenstein, in my view, has no ancestors in the history of thought. His work signals a radical departure from previously existing paths of philosophy.¹⁴ »

Mais comme nous l'avons déjà mentionné, reconnaître la différence entre les deux philosophies n'implique pas qu'il y ait là une rupture complète entre celles-ci. La méthode et les résultats de ses recherches sont diamétralement opposés, mais l'esprit de sa méthode en philosophie et sa conception de la philosophie n'a pas beaucoup changé. De plus, comme le souligne Bouveresse, Wittgenstein ne s'est jamais présenté comme quelqu'un d'original. Dans plusieurs passages, Wittgenstein laisse entendre qu'il n'a pas d'idées originales, que son originalité en est une de terrain pas de semences. « *Jette une semence sur mon terrain, et elle croîtra autrement que sur n'importe quel autre terrain.*¹⁵ » Dans ces *Conversations avec Wittgenstein*, Drury rapporte que Wittgenstein compare sa manière de pratiquer la philosophie à celle d'un *business man*. Or, nous pouvons comprendre ici aussi que ce qu'il dit c'est qu'il n'a pas d'idées originales. Comme un *business man* qui sait reconnaître l'occasion d'une bonne affaire, Wittgenstein a le talent pour mettre à profit les idées des autres. Par conséquent, l'idée selon laquelle le second Wittgenstein n'aurait pas de prédécesseurs dans l'histoire de la philosophie, que sa seconde philosophie est fondamentalement originale et nouvelle, cette idée n'est peut-être pas tout à fait juste et devrait être nuancée.

« L'idée que le grand public se fait de Wittgenstein est en général celle d'un auteur complètement déraciné, dont l'œuvre philosophique ne peut être rattachée à aucune

¹³ Malcolm, Norman, *Wittgenstein, nothing is hidden*, Basil Blackwell, 1986, p.ix.

¹⁴ Wright, G. H. von , *Wittgenstein*, University of Minnesota Press, 1982, p. 27.

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p.97 [36].

influence ni tradition précise. Von Wright a dit du “second” Wittgenstein, celui des *Recherches philosophiques*, qu’il n’avait pas d’ancêtres dans l’histoire de la pensée. Pourtant, Wittgenstein a souligné lui-même que ses réflexions philosophiques avaient été invariablement suscitées par des influences externes, dont on peut dire qu’elles sont la plupart du temps peu philosophiques...¹⁶ »

Certes, sur la forme les deux œuvres présentent des méthodes foncièrement différentes. Mais sur le fond, l’objectif poursuivi par Wittgenstein est demeuré le même. Le philosophe a un devoir de clarté et son activité philosophique n’a pas cessé d’adopter cette posture éthique à l’endroit de la tâche qu’il s’est donné d’accomplir. Dans les deux cas, l’objectif du philosophe n’est pas de résoudre des problèmes philosophiques et de faire de la philosophie, mais d’arrêter de philosopher pour être heureux.

« Celui-là parvient au but de l’existence qui n’a plus besoin de buts hors de la vie. C’est-à-dire celui qui est apaisé.¹⁷ »

« Paix dans les pensées. C’est le but auquel aspire celui qui philosophe.¹⁸ »

C’est la possibilité d’arrêter de philosopher qui permet d’espérer cette paix et cet état de quiétude. La philosophie (*traditionnelle*) est comme le symptôme d’une maladie de l’entendement, pour le guérir il lui faut une thérapie. Le philosophe devient en quelque sorte son propre médecin, car la philosophie se révèle être un travail sur soi-même et ne peut être enseignée comme d’autres disciplines. « *Ce que j’écris est presque toujours un dialogue avec moi-même. Des choses que je me dis entre quatre yeux.*¹⁹ » C’est également la raison du pessimisme de Wittgenstein à l’égard de la possibilité d’être compris, car comme il le dit déjà l’époque du *Tractatus*, « *ce livre ne sera peut-être*

¹⁶ Bouveresse, « L’animal cérémoniel (Wittgenstein et l’anthropologie) », *Essais I : Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Agone, p.139.

¹⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1971, p.141 [6.7.16].

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, GF Flammarion, Paris, 2002, p.106.

¹⁹ *Ibid*, p.150.

*compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables. Ce n'est point un ouvrage d'enseignement.*²⁰»

L'aspect thérapeutique de la philosophie de Wittgenstein est un trait constant qui caractérise la finalité de sa méthode.

« De l'un à l'autre, pourtant, l'inspiration et le but de Wittgenstein sont restés identiques. C'est une thérapeutique qui nous est proposée. La philosophie est une maladie du langage; les problèmes philosophiques surgissent lorsque "le langage prend ses vacances" (§38)²¹ »

C'est au terme de la thérapie que nous pouvons reconnaître les critères et les « limites du langage ». Les caractéristiques de cette méthode nous rappellent l'esprit viennois de Wittgenstein. En effet, sa critique du langage n'est pas sans affinité avec le nihilisme thérapeutique de la « *Joyeuse Apocalypse*²² », et s'il y a une continuité à chercher dans la philosophie de Wittgenstein, elle se trouve certainement dans cet *esprit viennois* qui caractérise l'aspect thérapeutique de sa philosophie.

b) *Le nihilisme thérapeutique et « l'esprit viennois » chez Wittgenstein*

Une première lecture des écrits de Wittgenstein peut donner l'impression que la philosophie de cet Autrichien ne s'inscrit pas dans une tradition particulière. Elle ne semble pas se réclamer de la tradition anglo-saxonne plus que de la tradition continentale.

²⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p.31. De même la préface dans les *Remarques philosophiques*, Wittgenstein nous dit que « le livre est écrit pour qui est disposé à recevoir avec faveur l'esprit qui l'anime. »

²¹ Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p.68.

²² « "La Joyeuse Apocalypse" — c'est ainsi que Hermann Broch désignait la période 1848-1918 de l'empire des Habsbourg et, surtout, de Vienne, où nouvelles et anciennes attitudes se mêlèrent avec une fécondité inégale. C'est en Autriche et dans les États successeurs que sont apparus nombre, sinon même la plupart, des penseurs les plus influents du XXe siècle : Freud, Brentano, Husserl, Buber, Wittgenstein, Lukacs, et bien d'autres. », Johnston William M., *L'esprit viennois*, Quadrige, PUF, 1991, p.1.

En fait, elle semble participer des deux, sans toutefois appartenir à aucune en particulier. Qu'est-ce qui caractérise l'originalité de cette pensée et en quoi tient-elle une place aussi singulière dans l'histoire de la philosophie? La continuité dans l'œuvre de Wittgenstein est peut-être également à chercher dans ses racines viennoises, car il ne faut pas oublier, comme le note Bouveresse, que ses influences ont souvent été peu philosophiques.

« Il n'en est pas moins vrai que Wittgenstein n'était pas un lecteur d'ouvrages philosophiques et que ses contacts directs avec les textes traditionnels sont restés jusqu'au bout, à quelques exceptions près, extrêmement réduits. ²³ »

Von Wright a raison de dire que les problèmes du jeune Wittgenstein sont des problèmes hérités en partie de Frege et Russell. Cependant, il est important de souligner le « *en partie* ». Quels sont donc les problèmes qui préoccupent le jeune Wittgenstein et qui ne sont pas hérités de Frege et Russell? Et ces problèmes préoccupent-ils toujours le Wittgenstein de la maturité? Mais plus encore que ces problèmes, la méthode philosophique de Wittgenstein est tributaire de quel héritage?

Les témoignages de ses amis donnent un élément de réponse²⁴. S'il y a un problème qui préoccupe Wittgenstein tout au long de sa vie, et qui n'est pas hérité de Frege et Russell, c'est la question de l'éthique. Et ce qui peut être déroutant c'est la dimension spirituelle, et quasi religieuse, que prend cette question dans sa vie et le rapport qu'elle entretient avec son œuvre. Toute l'activité philosophique de Wittgenstein est caractérisée par cette notion du devoir, d'accomplir honnêtement son travail et d'être animé d'une bonne volonté²⁵. C'est essentiellement ce que souhaite mettre en lumière

²³ Bouveresse, « Les problèmes philosophiques », *Essais III : Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Collections Bancs d'essais, Agone, p.29.

²⁴ Voir Drury, Engelmann, Malcolm, Bouwsma, pour ne nommer que ceux-là.

²⁵ Voir la préface des *Remarques Philosophiques*.

Ray Monk dans sa biographie sur Wittgenstein, de présenter « *le lien entre son œuvre et lui – entre les préoccupations spirituelles et éthiques qui ont marqué son existence, et les questions philosophiques, à première vue assez éloignées, qui parcourent son œuvre.*²⁶ »

Pour comprendre l'importance de cette question et la manière dont il estime devoir l'aborder, il faut revenir à ses influences et découvrir les liens qu'il y a entre son travail de clarification en philosophie et des auteurs comme Boltzmann, Hertz, Kraus ou Weininger. Certaines de ces influences permettent de mettre en relief certains éléments qui plaident en faveur d'une continuité et contribuent à donner du poids à la thèse de l'ineffabilité de la sémantique.

« La difficulté particulière du *Tractatus* tient précisément à la synthèse que Wittgenstein a essayé de réaliser entre deux problématiques apparemment sans lien l'une avec l'autre : celle de Frege et Russell et une autre, typiquement viennoise, qui est, de façon plus ou moins informelle et implicite, celle de Kraus, Loos et Ficker. Dans cette entreprise, la logique et la philosophie de la logique fonctionnent comme un moyen et non comme une fin : une théorie de la logique que l'on puisse considérer comme correcte et définitive est nécessaire pour résoudre le problème cardinal selon le *Tractatus*, la délimitation rigoureuse du domaine de l'indicible.²⁷ »

« Thus, Wittgenstein's concern with drawing the limits of the sayable (including those in the *Philosophical Investigations*) may be constructed as a continuation of the Weiningerian approach to ethics.²⁸ »

Wittgenstein avait une grande admiration pour Karl Kraus, écrivain et éditeur de *Die Fackel*. Dans une lettre datée du 25 octobre 1925, Wittgenstein demande à son ami Paul Engelmann s'il sait ce que Kraus pense de son ouvrage (*Tractatus*)²⁹. On ne connaît pas l'avis de Kraus, mais Wittgenstein croyait probablement que celui-ci serait en mesure de comprendre la visée éthique de son ouvrage, mieux que ne l'ont fait Frege et Russell.

²⁶ Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, éditions Odile Jacob, Paris, 1993, p.10.

²⁷ Bouveresse, « Les derniers jours de l'humanité », *Essais I. Wittgenstein; la modernité, le progrès et le déclin*, Agone, p.12.

²⁸ Alan Janik, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, p.92.

²⁹ Engelmann P., Wittgenstein L., *Lettres, rencontres, souvenirs*, Collection « Philosophie imaginaire », Éditions de l'éclat, Paris, 2010, p.52.

Cette lettre confirme l'importance que pouvait avoir l'opinion de certaines personnes qui n'étaient pas des philosophes, mais qui demeuraient pour lui des influences déterminantes³⁰.

« Cette allusion à Kraus est à la fois un peu surprenante, parce que Kraus n'était certainement pas un lecteur d'ouvrages philosophiques (surtout du genre du *Tractatus*), et très révélatrice. Elle confirme à la fois la très haute opinion que Wittgenstein avait de Kraus et ce que nous avons dit sur la manière dont il se représentait le lecteur idéal du *Tractatus* (un lecteur impossible, qui aurait dû avoir à la fois les connaissances logiques de Russell et les préoccupations éthiques et esthétiques de gens comme Kraus ou Ficker, mais certainement pas un philosophe professionnel de l'espèce classique).³¹ »

Karl Kraus n'était pas reconnu comme un philosophe, mais il avait un don particulier pour manier l'écriture et la langue qui avait séduit Wittgenstein et inspiré son travail de clarification en philosophie. William M. Johnston dit que « *sa manipulation du langage à la Nestroy en fit un précurseur de Wittgenstein.*³² » La critique du langage opérée par Kraus n'est pas tant celle d'un moraliste que celle d'un chirurgien qui dissèque dans les articles et les discours les éléments qui révèlent la moralité de leurs auteurs. Pour Kraus, l'usage que nous faisons du langage est un reflet de nos penchants moraux et de nos vices. Une telle idée à l'égard du langage et de son usage n'est pas sans rappeler un autre viennois fort en vogue à l'époque avec sa théorie sur l'inconscient et ses idées à propos des lapsus, à savoir Sigmund Freud.

Dans le monde médical, l'application du nihilisme thérapeutique consiste essentiellement à ne pas intervenir lorsque nous ne connaissons pas les causes d'une

³⁰ L'influence de Kraus sur le jeune Wittgenstein est indéniable et elle ne touche pas seulement la conception de la philosophie du langage. « *En 1914, Wittgenstein suivit les conseils de Kraus quant à la meilleure manière de se défaire de la fortune dont il venait tout juste d'hériter.* » Johnston William M., *L'esprit viennois*, Quadrige, PUF, 1991 p.251.

³¹ Bouveresse, « Les derniers jours de l'humanité », *Essais I. Wittgenstein; la modernité, le progrès et le déclin*, Agone, p.22.

³² Johnston William M., *L'esprit viennois*, Quadrige, PUF, 1991, p.246.

maladie, de peur d'aggraver le cas du patient. On espère que les moyens de défense naturelle du corps puissent guérir le patient. Ainsi, la médecine se retire pour laisser seule la nature opérer la thérapie. Le nihilisme thérapeutique exprime la même attitude envers les problèmes philosophiques, mais non en raison d'une imperfection de notre savoir pour les résoudre, mais parce qu'il n'y a pas à proprement parlé de problèmes à régler, et c'est ce qu'il faut arriver à voir. Autrement dit, en philosophie, il arrive souvent que le problème à régler ne soit pas celui que l'on croit.

«C'est la forme de cette question qui cause notre perplexité[...] Pour montrer à quelqu'un comment sortir, il faut d'abord le libérer de l'influence trompeuse de la question. ³³»

Kraus est un représentant du nihilisme thérapeutique dans la mesure où, comme Weininger, il cherche essentiellement à mettre en relief la décadence de leur époque. Dans ses articles, Kraus cherche à mettre en exergue certains événements pour montrer ce qui caractérise la déchéance de la société moderne. Aussi, une fois que la source du mal a été mise en évidence, il revient au patient de se prendre en main s'il souhaite guérir de sa maladie. C'est pourquoi Kraus n'apprécie pas le *laisser-faire* du nihilisme thérapeutique médical. Car bien que l'on ne puisse rien faire pour guérir directement le malade, nous pouvons lui indiquer le chemin de la guérison en lui montrant comment il doit changer ses habitudes de vie et adopter des comportements sains et appropriés pour retrouver sa santé et la garder. Encourager le patient à laisser la nature suivre son cours n'aidera en rien le problème qui nous préoccupe. La guérison exige de la part du patient un changement d'attitude et un certain travail sur soi-même. Il en va de même pour Wittgenstein en philosophie, car la tâche du philosophe n'est pas de donner une solution

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », éditions Gallimard, 1996, p.261 [169].

aux problèmes philosophiques, comme un médecin donne un remède au patient afin de le guérir, mais plutôt de présenter une thérapie qui puisse soulager le patient en changeant simplement ses habitudes. Aussi, l'esprit de sa méthode demeure la même, et sa conception d'une « bonne » philosophie est toujours de l'ordre d'une thérapeutique.

« 6.53- La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie —, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné la philosophie –, mais ce serait la seule strictement correcte.³⁴ »

« §309. Quel est ton but en philosophie? – montrer à la mouche comment sortir du piège à mouches.³⁵ »

Le laisser-faire n'est nullement avisé, car laisser la nature suivre son cours revient finalement à laisser la maladie dégénérer, et aux yeux de Kraus c'était laisser aller la civilisation à son déclin sans rien dire. C'est exactement le but préconisé par la méthode de Wittgenstein dans ses deux philosophies. Il ne donne pas un enseignement sur la résolution de problèmes philosophiques, il montre plutôt comment regarder la situation pour comprendre que le problème n'est autre que celui d'un mauvais usage du langage. La confusion philosophique étant produite par une erreur de point de vue, par une vision qui n'est pas synoptique.

Le mode de présentation de son travail de clarification connaît un changement important entre les deux philosophies pour des raisons évidentes. Et délaissant la méthode géométrique préconisée dans le *Tractatus*, Wittgenstein a désormais recours au mode

³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p.112.

³⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », éditions Gallimard, 2004, p.154.

dialectique, et c'est par le moyen du dialogue qu'il montre sa méthode et la manière correcte de philosopher. Néanmoins, il semble toujours être question de montrer les limites du langage, mais sans avoir à le dire explicitement. C'est dans le cours du dialogue qu'il met en scène que ces limites se trouvent exprimées et présentées. « *Ce que ton lecteur peut faire lui-même, laisse-le lui.* »³⁶ Bien qu'une distinction entre dire et montrer peut être toujours présente, Wittgenstein n'est plus tenté de dire des non-sens, tel celui de dire qu'il montre quelque chose qui ne se dit pas. Il évite ainsi de se compromettre comme il le fit dans le *Tractatus* avec la proposition 6.54.

Une autre figure marquante pour Wittgenstein fut sans nul doute Hertz. Bien qu'il ne soit pas viennois, sa méthode en philosophie des sciences se rapproche du nihilisme thérapeutique dès lors qu'il entreprend de distinguer l'incertitude scientifique et la pure confusion philosophique. Pour Wittgenstein, l'introduction au *Principes de la mécanique (présentés sous une forme nouvelle)* (1894) constitue un parfait exemple d'une bonne philosophie, et certaines remarques de Hertz à propos des confusions conceptuelles en science préfigurent déjà certaines des remarques grammaticales de Wittgenstein en philosophie.³⁷ L'ouvrage parut peu de temps après sa mort en 1894. Dans cet ouvrage, Hertz veut montrer qu'il est possible de fonder l'ensemble de la physique sur la mécanique. Pour ce faire, un tel fondement requiert préalablement une reformulation radicale de ses concepts.

En effet, selon Hertz, le problème de la mécanique classique tient essentiellement à la définition de ses notions élémentaires et de ses concepts. Hertz montre que les

³⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, GF Flammarion, Paris, 2002, p.150.

³⁷ « *Mais manifestement la question est erronée par rapport à la réponse qu'elle attend.* » Ibid, n. 1, p.261.

définitions des concepts d'espace, de temps, de masse et de force sont vagues et difficiles à définir sans éviter une circularité. Plus particulièrement, Hertz s'attarde à montrer en quoi les définitions des concepts de force et de masse sont fondamentalement déficientes dans le système de la mécanique classique, et que le problème de ces définitions ne provient pas d'une mauvaise compréhension scientifique, mais d'une confusion à propos du sens de ces concepts.

« Dans la Préface des *Principes de la mécanique*, Hertz fait une nette distinction entre les éléments a priori de la mécanique et ses éléments empiriques. Il expliquait la possibilité de l'explication scientifique en terme de nature de la représentation. La science forme des images (Bilder) de réalité, et ces images sont telles que leurs conséquences logiques correspondent aux conséquences effectives des situations extérieures qu'elle décrit. Les théories scientifiques ne sont pas déterminées par l'expérience, mais construites sur un mode actif, en accord avec certaines contraintes formelles et pragmatiques, que Hertz appelait les "lois de la pensée". La tâche d'une reconstruction philosophique de la mécanique est d'éviter les pseudo-problèmes. ³⁸»

Ainsi, au lieu d'y voir une incertitude scientifique quant à la nature de leur objet de recherche, Hertz anticipe Wittgenstein et son analyse grammaticale en montrant les raisons de cette confusion conceptuelle. Il ne s'agit pas de surdéterminer les concepts et de trouver de nouvelles relations, mais plutôt d'indiquer que cette tendance à vouloir dédoubler ces concepts physiques en leur ajoutant une détermination métaphysique explique nos confusions conceptuelles.

« Selon Toulmin, Wittgenstein avait l'habitude de citer comme étant "la meilleure énonciation concise qu'il connût des différences entre l'incertitude scientifique authentique et la pure et simple confusion philosophique" la phrase de Hertz : "Une fois que ces contradictions pénibles auront été éliminées, la question de la nature de la force n'aura pas eu de réponse; mais nos esprits, n'étant plus tourmentés, cesseront de poser des questions illégitimes." On peut trouver, en effet, un écho plus ou moins direct des considérations de Hertz non pas seulement dans la distinction que fait le *Tractatus* entre les diverses formes, contingentes et arbitraires, de la reproduction (qui risquent toujours de représenter plus que l'on voudrait représenter) et la forme logique de la reproduction, mais également dans

³⁸ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Collection Bibliothèque de Philosophie, éditions Gallimard, France, 2003, pp. 33-34.

l'affirmation du Cahier Bleu, selon laquelle "la difficulté en philosophie est de ne pas en dire plus que nous n'en savons" [Cb, p.45].³⁹»

Il est également important de noter que la philosophie de Wittgenstein a certainement bénéficié des critiques éclairantes que Boltzmann adressa aux philosophes et à leurs mythologies métaphysiques à propos des principes et des notions *a priori*. Et il est indéniable que le débat que suscita Boltzmann, sur la question de l'unidirectionnalité du temps, a nourri les réflexions de Wittgenstein sur la grammaire de ce concept⁴⁰. De plus, durant son adolescence, Wittgenstein connaissait déjà les *Principes de la mécanique* de Hertz, et les *Populäre Schriften* de Ludwig Boltzmann. Il fut même envisagé que Wittgenstein aille étudier avec Boltzmann, ce qui ne put se réaliser en raison du suicide de ce dernier⁴¹. En fait, ce qu'il y a d'intéressant avec Hertz et Boltzmann, c'est que nous retrouvons, dans les deux philosophies de Wittgenstein, des éléments qui sont très proches des critiques que ces deux physiciens ont exprimées à l'égard des fondements des sciences, de l'application des concepts élémentaires et de leurs significations.

³⁹ Bouveresse, « Le tableau me dit soi-même », *Essais III : Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Collection Banc d'essais, Agone, p.137.

⁴⁰ « La qualité de l'explication boltzmannienne est que la "flèche du temps" (comme Eddington l'a appelé) n'est pas introduite dans les mécanismes d'interactions, représentés dans notre analogie par l'acte mécanique du mélange. [Cependant], la théorie est dite mal fondée sur le plan logique. [...] L'argument est parfaitement valable, et pourtant il n'est pas décisif [car] la théorie statistique de la chaleur doit pouvoir elle-même décider avec autorité, de par sa propre définition, dans quel sens le temps s'écoule. (Cela a une conséquence capitale pour la méthodologie du physicien. Il ne doit jamais introduire quoi que ce soit, qui décide de la flèche du temps de manière indépendante : sans cela le bel édifice de Boltzmann s'effondre.) » Erwin Schrödinger, *L'esprit et la matière*, éditions du Seuil, 1990, p.286.

« Une des caractéristiques de la plupart des débats qui ont lieu à propos d'expressions comme "le sens du temps", "le flux du temps" ou "la flèche du temps" est l'absence presque totale de discussion sérieuse sur l'origine et la signification d'expressions de cette sorte [...] Wittgenstein estime que ce sur quoi il faut s'interroger en premier lieu est justement le sens même des expressions et des tournures de langage qui interviennent continuellement dans le débat et dont l'usage pourrait résulter lui-même de confusions linguistiques et conceptuelles tout à fait typiques. [L'idée étant de] savoir pourquoi notre idée du devenir est liée de cette façon et à ce point à l'idée de quelque chose qui coule ou qui s'écoule. » Bouveresse, J., « Les "énigmes du temps" », *Essais III : Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Collection Banc d'essais, Agone, pp.206-207.

⁴¹ Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, trad. par Abel Gerschenfeld, Éditions Odile Jacob, Paris, 1993, pp.35-36.

Hertz et Boltzmann ont tous deux travaillé à clarifier et à éliminer les connotations métaphysiques associées aux notions élémentaires et fondamentales en science. Ils ont fourni des réflexions qui ont certainement inspiré Wittgenstein, et leur contribution au développement de sa méthode en philosophie est évidente tant elles sont proches de ses réflexions philosophiques, que ce soit pour l'analyse logique du *Tractatus* ou l'analyse grammaticale des *Recherches philosophiques*. Dans les deux cas, il s'agissait de mettre en place une méthode qui puisse indiquer les limites du langage en distinguant les énoncés d'ordre logique, ou les élucidations grammaticales, des énoncés ordinaires ou physicalistes, et ainsi montrer les bornes où il nous faut arrêter pour éviter cette mystification de l'intellect qui tente de découvrir, derrière ces notions élémentaires, une réalité métaphysique.

« Boltzmann avait souligné que le philosophe étend l'emploi des concepts et des mots au-delà de leurs délimitations appropriés. Quand elles vont au-delà de ces délimitations, remarquait-il, nos habitudes linguistiques et conceptuelles "passent outre les limites" [...] Ainsi affirmait-il [...] dans *Über eine These Schopenhauers* :

*'Nos principes a priori [...] nous sont devenus tellement habituels qu'ils passent outre les limites et que nous ne pouvons pas leur échapper, même quand ils sont devenus inutiles. [...] Ainsi, en l'absence de réflexe de succion, le nourrisson ne pourrait pas survivre. Par la suite, ce réflexe lui deviendra tellement habituel qu'il continuera à téter, même si son biberon est vide. De même, fréquemment les principes a priori passent outre les limites, et le philosophe se met à téter la notion de néant pour en faire toute une théorie sur le monde.'*⁴² »

Aussi, comme le souligne Janik⁴³, la conception de la philosophie de Wittgenstein a souvent été accusée à tort d'être anti-scientifique. Le Mystique du *Tractatus* a été l'objet d'une telle critique, comme le fut la seconde philosophie de Wittgenstein qui

⁴² Gargani A.G., « L'analyse philosophique », *Wittgenstein : états des lieux*, (éd. Élisabeth Rigal), Vrin, 2008, p.309.

⁴³ Janik, Allan, *Wittgenstein's Vienna Revisited*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2001, p.147.

conçoit l'explication philosophique comme une description des usages de nos concepts, l'idée étant de présenter une « vision synoptique » de la grammaire plutôt qu'une théorie.

Or, soutenir qu'il n'y a pas de thèses ou de théories en philosophie n'est pas si éloignée des idées de Hertz et Boltzmann à propos des concepts élémentaires de la science, et sa prise de position contre le psychologisme et le naturalisme ne justifie pas cette accusation d'anti-scientifique. Wittgenstein, Hertz et Boltzmann expriment la même position à l'égard de la tâche du philosophe, soit éviter de théoriser sur des concepts qui demandent seulement des éclaircissements au niveau de leur grammaire, et présenter seulement une description des usages légitimes de nos concepts. Wittgenstein se méfie seulement de l'esprit scientifique qui caractérise son époque et qui contamine la réflexion philosophique. Il ne peut pas y avoir de théories en philosophie parce que la méthode philosophique n'opère pas de la même manière que la méthode scientifique qui est fondée sur l'expérimentation et la prédiction. C'est commettre une grave erreur que de traiter les faits de compréhension comme des faits scientifiques. En effet, si nous adoptons l'approche scientifique, lorsque nous sommes engagés dans une recherche conceptuelle, par exemple lorsque nous analysons des notions comme la « compréhension » ou la « signification », alors nous courrons le risque de voir le sens de ces concepts se dissiper et se perdre dans des considérations métaphysiques. Car, soit le sens de nos concepts se trouve noyé dans l'ordre des causes, et leur signification n'est plus consistante, ou alors nous devons présupposer qu'en dépit d'un ordre causal homogène qui les caractérise, il se trouve une réalité qui ne peut pas être saisie dans l'expérience et qui subsume tout ces faits sous son concept. Dans le premier cas, le concept disparaît en fumée, dans le second,

il subsiste seulement au prix d'un délire métaphysique qui nous engage envers une réalité fantôme.

« C'est dire que si nous considérons toutes les choses que nous appelons des manifestations de la compréhension, nous ne trouvons en elles aucune régularité physique ou psychologique. Il n'y a donc aucune raison de s'attendre à rencontrer une quelconque systématité physique de la compréhension. Si vous éliminez toutes les notions mentales, qu'est-ce qui vous reste comme données? Ce qui vous reste, pour faire de la science, est en tout cas très peu de chose.

Une partie de ce qui fait la force de l'objection (scientifique), une partie des raisons dont on pourrait penser qu'elles justifient la quête de l'état cérébral qui cause des manifestations de compréhension, relève simplement d'une vue laplacienne selon laquelle tout ce que nous faisons a une cause. Mais ce qui a une cause, en ce sens, est la conduite au sens le plus physicaliste qui soit. Or ce que vous faites, si vous appliquez la conception laplacienne à des notions comme celle de la compréhension, c'est gonfler les données. Le résultat est simplement une insistance métaphysique, et non quelque donnée venue d'une conception scientifique du monde. ⁴⁴»

c) Les cours de Cambridge

Un autre exemple d'une mise en pratique du nihilisme thérapeutique nous est donné par l'enseignement de Wittgenstein à Cambridge. Ses cours ne sont pas structurés comme l'est traditionnellement un enseignement académique. Ils sont une occasion, à la fois pour lui et ses étudiants d'approfondir le développement de ses nouvelles pensées. Le fait qu'il ne permette pas aux étudiants de prendre des notes de cours, sauf pour quelques-uns à qui il assigne cette tâche, témoigne en faveur de l'idée que la philosophie ne s'enseigne pas comme on le fait pour une théorie en physique. Il ne s'agit pas de transmettre un savoir, mais une méthode. Et il prend soin de choisir les étudiants qui sont les plus aptes à bien consigner son enseignement pour éviter les dérapages possibles, advenant une mécompréhension de ses propos qui pourraient être mal rapportés et ainsi,

⁴⁴ Goldfarb, W., "Wittgenstein, l'esprit et le scientisme", *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, présentées par Jan Sebestik et Antonia Soulez, Collection d'épistémologie, Méridiens Klincksieck, Paris, 1992, p. 127-28.

semer plus de confusion que d'éclaircissements. Une thérapie mal pratiquée peut avoir des effets contraires aux fins souhaitées.

« Nous ne devons pas attendre de son enseignement, nous fit-il comprendre, des “vérités” métaphysiques, ou même un quelconque savoir : ce n'était pas un cours de géographie ou de physique. Ses cours se rapprochaient plus du travail d'un ‘masseur’ qui soulagerait nos crampes mentales [...] ⁴⁵ »

La philosophie est avant tout un art, c'est une technique que l'on doit apprendre à maîtriser. Nous pourrions dire qu'elle est l'art de savoir dialoguer « honnêtement » avec soi-même. Aussi, nous remarquons que dans ses cours, c'est Wittgenstein qui entretient le dialogue, bien que parfois, il invite ses étudiants à intervenir pour l'aider à continuer lorsqu'il bute dans ses réflexions. Cependant, il semble que, bien souvent, Wittgenstein dicte seul la leçon.

« Il lui arrivait alors de s'asseoir à califourchon sur une chaise, d'appuyer ses bras sur le dossier ou de s'agripper à la partie supérieure des montants, et de fulminer : “Maudite soit mon âme!” Parfois, au contraire, il criait : “De l'aide, quelqu'un!” De manière occasionnelle, un des membres de l'auditoire risquait une suggestion. ⁴⁶ »

Certes, le *Cahier bleu* et le *Cahier brun* constituent des notes de cours qui sont utiles à ses étudiants, mais ils sont aussi des recueils compilant ses dictées. Et ceci est encore plus vrai pour le *Cahier brun*. Lorsque Wittgenstein partit en Norvège en août 1936 pour travailler à la formulation finale de ses *Recherches philosophiques*, il emporta avec lui le *Cahier brun* et il entreprit de le traduire en allemand avant d'abandonner le projet. Il ne traduisit que les 77 premières pages du *Cahier brun* et il arrêta cette tentative de révision. Finalement, il en fit une nouvelle version qui « devint la formulation

⁴⁵ Theodore Redpath, *Wittgenstein à Cambridge. Souvenir d'un disciple*, trad. par Gabriel Villada, Science Infuse, 2001, p.17.

⁴⁶ Ibid. p.20.

*définitive du livre de Wittgenstein.*⁴⁷» Aussi, il importe de considérer que l'enseignement de Wittgenstein ne visait pas à transmettre une pensée prédigérée. Il s'agissait véritablement d'une aventure intellectuelle qu'il effectuait avec ses élèves. Tel un sherpa, il était leur guide et il endurait avec eux les difficultés encourues lors de la montée, montrant les dangers à éviter sur le parcours et tentant de trouver la voie sûre pour arriver à destination.

« Il s'agit de tout autre chose que de notes de cours. Wittgenstein pratiquait la dictée, souvent de mémoire, comme un moment propre du travail de rédaction. S'y fixait la dernière version de ses notes manuscrites, quand elles lui semblaient définitives. Qu'il mette au net un manuscrit par une ultime formulation orale ou qu'il enseigne, les séances de dictées étaient soigneusement préparées. Sa tension intellectuelle et physique a marqué le souvenir des quelques étudiants qui furent assez estimés pour entrer dans le jeu d'un enseignement méticuleusement ordonné – dussent-ils y tenir la partie de silence.⁴⁸»

d) Conclusion

Enfin, nous pourrions affirmer que Wittgenstein s'est toujours employé à suivre la même règle de conduite dans son activité philosophique, à savoir que l'analyse du langage doit fournir des éclaircissements et se contenter de décrire nos *usages pourvus de sens*. Seulement, dans le *Tractatus*, l'*usage pourvu de sens* est identifié uniquement avec l'articulation du signe dans la *proposition logique*, alors que dans les *Recherches*, Wittgenstein étend cette notion d'usage à tous les *jeux de langage*. L'erreur du jeune Wittgenstein aura été de ne pas bien saisir ce qu'il affirmait déjà dans ces *Notes sur la*

⁴⁷ Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, éditions Odile Jacob, Paris, 1993, p.361.

⁴⁸ Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », éditions Gallimard, 1996, p.9.

logique (sept. 1913) à propos de la nature de la recherche philosophique, erreur qu'il avoua lui-même à Schilck et Waismann⁴⁹.

« En philosophie, il n'y a pas de déductions; tout est purement descriptif. Le mot "philosophie" devrait toujours désigner quelque chose qui se place par delà ou en deçà, mais pas à côté, des sciences de la nature. La philosophie ne fournit pas d'images de la réalité, et ne peut ni confirmer ni réfuter des recherches scientifiques. ⁵⁰»

Finalement, force est de constater que Wittgenstein a continué d'appliquer certains aspects du nihilisme thérapeutique durant toute sa vie. Tout d'abord, la conception de la philosophie comme critique du langage est imprégnée de cet esprit viennois et du nihilisme thérapeutique, influencées entre autres par Mauthner, bien que Wittgenstein critique les modalités du dicible qu'il définit [TLP 4.0031]. En effet, contrairement à Mauthner, le jeune Wittgenstein croit que l'on peut déterminer les limites du langage de manière interne en analysant la structure logique du langage, la vraie syntaxe de notre grammaire. Sans pouvoir les exprimer par le *dire*, il est possible d'en donner un portrait parce que les limites *se montrent* dans la structure logique des propositions. L'analyse logique doit décrire cette structure de manière globale, elle doit comprendre une vue périphérique, ou plutôt, l'analyse logique doit permettre de voir d'un seul coup d'œil tous les éléments de la structure propositionnelle, elle doit être synoptique. C'est aussi une des raisons pourquoi les propositions du *Tractatus*, de même que certains passages dans les *Recherches* ou *De la Certitude*, empruntent la forme de l'aphorisme. En effet, la forme de l'aphorisme permet d'exprimer une idée de manière synoptique. De plus, l'usage de l'aphorisme n'est pas le propre de Wittgenstein, car il

⁴⁹ *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991, P.162-163, (voir cit.n.8 p.37 du présent mémoire).

⁵⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, trad. intro. et notes par G.G. Granger, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1971, p.169-70.

caractérise particulièrement l'esprit viennois de l'époque et il est intéressant de remarquer à quel point certains aphorismes de Kraus peuvent trouver un écho chez Wittgenstein.

« Si je n'avance pas, c'est que je me suis heurté au mur du langage. Je me retire alors avec une tête ensanglantée. Et je voudrais aller plus loin.⁵¹ »

Une autre idée héritée du nihilisme thérapeutique c'est celle qui restreint la philosophie à la description. La critique du langage doit donner une description de nos usages afin de nous procurer des éclaircissements à propos du langage. Il faut éviter de succomber à l'envie de donner des explications, plutôt qu'une théorie, c'est d'une thérapie dont nous avons besoin. Nous aurons compris que cette conception de la philosophie ne va pas sans un engagement éthique envers son travail. Fortement influencé par des figures comme Kraus, Loos et Weininger, Wittgenstein est engagé envers une certaine posture éthique à l'endroit de son activité philosophique et de sa vie en général. Et il importe de toujours garder à l'esprit que l'éthique entretient un rapport singulier avec la logique et la grammaire. De plus, parler d'un *devoir de clarté* en philosophie n'est pas à prendre comme une figure de style chez Wittgenstein, c'est véritablement une règle qu'il s'efforce d'observer dans toutes les dimensions de sa vie, et cet engagement éthique envers son travail est avant tout un devoir envers soi-même, car la clarté doit être à elle-même sa propre fin⁵². C'est pourquoi cette *clarté* peut nous sembler à l'occasion sibylline puisque cette discussion n'est pas adressée directement à des lecteurs, elle est avant tout

⁵¹ Gabriel G., « La logique comme littérature? Remarques sur la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein », tiré de Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p 111.

⁵² Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p.59 [7].

un dialogue que Wittgenstein s'adresse à lui-même. « *Ce que j'écris est presque toujours un dialogue avec moi-même. Des choses que je me dis entre quatre yeux.* ⁵³ »

Enfin, la critique du langage pratiquée par Wittgenstein fut largement inspirée par les conceptions kantienne de Hertz et Boltzmann. En effet, alors qu'Hertz s'est employé à distinguer les éléments a priori et les éléments empiriques de la mécanique classique, dans le but d'éliminer l'auréole de mystère qui entoure des notions comme celle de la « force » dans la physique newtonienne; de son côté, Wittgenstein s'est aussi employé à distinguer les énoncés logiques, ou grammaticaux, des autres énoncés du langage, dans le but de dissiper les ambiguïtés et distinguer les confusions philosophiques des incertitudes qui sont propres aux sciences. Car les problèmes philosophiques ne sont pas des incertitudes à résoudre, mais bien des confusions à dissoudre, et sur cette question, Wittgenstein est sans nul doute l'héritier de Hertz et de Boltzmann.

« Considérons maintenant un problème philosophique déterminé, par exemple : “Comment est-il possible de mesurer un espace de temps, puisque le passé et l'avenir ne sont pas présents et que le présent n'est qu'un point?” — ce qui est caractéristique ici, c'est qu'on exprime une confusion sous la forme d'une question qui ne la reconnaît pas comme telle. C'est que celui qui pose la question sera délivré de son problème s'il change de certaine façon son mode d'expression. ⁵⁴ »

À la lumière de ce qui précède, une certaine continuité peut se profiler dans l'œuvre philosophique de Wittgenstein en ce qui touche l'esprit qui anime le travail de clarification en philosophie. Et bien que les deux philosophies soient radicalement différentes quant à leur méthode d'analyse, les deux sont également inspirées par les fins du nihilisme thérapeutique. Les deux philosophies entreprennent de cerner les limites du

⁵³ Ibid. P. 150 [77].

⁵⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Grammaire Philosophique*, trad. et présenté par Marie-Anne Lescourret, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1980, p 251.

langage et de déterminer les modalités du dicible pour éviter les confusions philosophiques engendrées par notre méprise sur la nature de la grammaire. Au bout du compte, l'objectif de Wittgenstein n'a pas changé, soit celui de trouver un moyen pour arrêter de philosopher, pour dissiper les méprises conceptuelles de notre entendement et le soulager de ses inquiétudes métaphysiques.

Dans la section qui suit, je vais présenter la question des limites du langage en me penchant sur les récents débats entourant les *non-sens importants* du *Tractatus*. Je tâcherai de montrer en quoi ces non-sens sont importants aux yeux du jeune Wittgenstein. M'appuyant sur l'interprétation de Hacker et de Hintikka, je défends une lecture du *Tractatus* qui ne nous engage pas à rejeter l'échelle aussi radicalement que les interprétations de Conant et Diamond nous le suggèrent.

Finalement, après avoir considéré la question des fondements, j'aborderai les limites du langage dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Je tâcherai de montrer qu'il y a certains aspects de l'indicible qui semblent toujours présents dans cette seconde période, bien que l'usage de ce terme soit problématique et peut-être inapproprié, car il ne se situe plus dans la même relation binaire à l'endroit du dicible. L'indicible n'est pas sous-entendu comme un superlatif, il n'est pas l'indication d'une relation externe ou d'une réalité autonome qui est située en dehors du dicible. Dire qu'il y a de l'indicible voudrait seulement signifier qu'il arrive un moment dans la chaîne de nos justifications où il est difficile de dire quelque chose de mieux que de ne rien dire.

Le Tractatus logico-philosophicus

a) Vide de sens; ou entre le sens et le non-sens

Dans son introduction au *Tractatus*, Bertrand Russell exprime quelques réserves à l'égard de la conception de Wittgenstein concernant la méthode correcte en philosophie, à savoir « *ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie (6.53)* ». Devant une telle mise en garde, le philosophe se voit donc condamné au silence. À la fin du *Tractatus*, le philosophe qui reconnaît la justesse des arguments de Wittgenstein se retrouve avec la *parole malheureuse*. Cependant, comme le souligne Russell, nous remarquons que « *M. Wittgenstein réussit [tout de même] à dire beaucoup de choses à propos de ce qui ne peut être dit* ¹ ».

« La parole philosophique peut être considérée comme malheureuse [...] parce qu'elle est peut-être, comme le pense Wittgenstein, constitutivement malencontreuse, maladroite et hors de propos : l'inhabilité du philosophe [...] pourrait être aussi bien celle de l'étranger dans son propre pays, de celui qui ne sait plus où il en est ni de quoi il retourne et ne sait pas qu'il ne le sait plus. ² »

Comment dénouer ce malaise? Si nous acceptons les thèses du *Tractatus* et la présentation géométrique de leur articulation, alors faut-il également accepter de « jeter l'échelle » à la fin, et considérer l'ensemble du traité comme étant dépourvu de sens? Nous nous retrouvons dans une situation paradoxale où l'articulation des thèses produit les conditions de leur rejet. Si l'œuvre forme un système cohérent, alors que pouvons-nous retenir des idées du *Tractatus* s'il faut, en dernière analyse, les surmonter « *afin de*

¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p.27.

² Bouveresse, Jacques, *La Parole Malheureuse*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p.11.

voir le monde correctement [6.54] »? Que veut dire Wittgenstein lorsqu'il nous invite à repousser l'échelle? S'est-il cogné lui-même contre les limites du langage en cherchant à énoncer des vérités ineffables?

Il semble que l'idée fondamentale du *Tractatus* c'est qu'il y a des choses qui ne peuvent être mises en mots, mais qui se manifestent d'elles-mêmes (6.522)³. Cependant, une telle affirmation est-elle légitime? Si nous considérons ce que Wittgenstein annonce dans l'avant-propos du *Tractatus*, que « le livre tracera une frontière à l'expression des pensées, laquelle ne pourra être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens. ⁴»; alors il faut admettre également que Wittgenstein n'a pas réussi à tracer la frontière dans la langue puisqu'il reconnaît ses propositions comme dépourvues de sens. Notre lecture se trouve alors contrariée. Mais comment devons-nous comprendre la proposition 6.54? Est-ce de l'ironie kierkegaardienne comme nous le suggère l'interprétation de Conant⁵?

Conant et Diamond ne croient pas que les énoncés de Wittgenstein expriment des vérités ineffables, et contre l'interprétation « standard » qui distingue différentes sortes de non-sens dans le *Tractatus*, ils défendent une interprétation austère du non-sens qui implique une lecture radicale de la proposition 6.54.

³ Hacker P.M.S., « Essayait-il donc de le siffler? », *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p.11, voir également note 2.

⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p.31.

⁵ « Within this context, James Conant has argued, in a series of articles, that there are important parallels between the Concluding Unscientific Postscript (authored by the Kierkegaardian pseudonym Johannes Climacus) and Wittgenstein's *Tractatus*. » John Lippitt, « A funny thing happened to me on the way to salvation : Climacus as humorist in Kierkegaard's concluding unscientific postscript », *Religious Studies*, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1997), pp. 181-202, (p. 181).

Conant et Diamond sont les deux principaux représentants de cette nouvelle interprétation connue sous l'étiquette des « nouveaux wittgensteiniens ». Leur interprétation radicale s'appuie sur ce qu'ils identifient comme les propositions cadre du livre⁶, et ils en concluent que les propositions du *Tractatus* ne se distinguent pas des non-sens purs et simples. Wittgenstein n'affirme-t-il pas que celui qui le comprend doit reconnaître que ses propositions sont dépourvues de sens? Par conséquent, nous devons nous rendre à l'évidence que ce qu'il dit en définitive, c'est que l'ensemble du traité est constitué de pseudo-propositions. Diamond voit donc dans le « rejet de l'échelle » une sérieuse mise en garde contre l'envie de chercher à comprendre les énoncés présents dans le *Tractatus*, et il faut éviter de les considérer comme des non-sens importants et substantiels.

Il n'y aurait donc pas de thèses à dégager, que ce soit à propos de la nature du langage, de son symbolisme logique, de la pensée ou du monde; « *jeter l'échelle* » signifie jeter le traité dans sa globalité comme système philosophique. Il ne faut pas faire la « poule mouillée », selon l'expression de Diamond. Une fois la lecture du traité terminée c'est l'auteur qu'il faut comprendre, non pas les propositions. Par conséquent, le lecteur ne doit pas revenir sur les propositions du livre afin de dégager des conceptions philosophiques. Finalement, l'enseignement de l'œuvre est éthique, puisque le livre met

⁶ Plus particulièrement, ils appuient leur interprétation sur la préface et la proposition 6.54. « *Une interprétation du Tractatus dérivée de l'œuvre de Cora Diamond est devenue très populaire aux États-Unis, où l'on parle désormais d'un Wittgenstein « nouveau ». Cette interprétation se fonde en quasi-totalité sur une casuistique de ce que Diamond appelle les propositions « cadre » du livre, soit l'avant-propos et les dernières propositions : 6.53, 6.54 et 7.* » Marion M., *Ludwig Wittgenstein : Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Philosophies, Presses Universitaires de France, 2004, pp.122-123. Voir plus particulièrement Diamond C., « Rejeter l'échelle : Comment lire le Tractatus », *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie de l'esprit*, Collection Sciences, Histoire et Société, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 244-245.

en scène une démarche intellectuelle qui montre au lecteur comment le philosophe vient se cogner contre les limites du langage.

« C'est une tendance chez l'homme que de venir se heurter aux limites du langage [...] Tendance que Kierkegaard a lui aussi aperçue, et qu'il décrit même d'une façon tout à fait semblable (comme une course au paradoxe). Cette façon de se jeter contre la limite du langage est l'éthique. À coup sûr, je tiens pour important que l'on mette un terme à tout le bavardage sur l'éthique (s'il y a une connaissance, s'il y a des valeurs, si le bien se laisse définir, etc.) [...] Mais la tendance à se jeter contre la limite, le fait que l'on s'y jette, indique quelque chose. C'est ce dont Saint-Augustin avait déjà conscience, quand il disait : ' Eh quoi! Ver de terre, tu ne veux pas prononcer de non-sens? Allez! Prononces-en un, rien qu'un, ça ne te tueras pas!' ⁷ »

Cependant, une telle interprétation du *Tractatus* semble anachronique et est beaucoup plus proche de la méthode thérapeutique que Wittgenstein emploie dans sa seconde philosophie. La définition austère du non-sens peut s'accorder avec le Wittgenstein des *Recherches philosophiques*, mais il n'est pas sûr que cette définition puisse correspondre aux conceptions présentées dans les *Carnets* ou dans le *Tractatus*. Est-ce que cela impliquerait que l'auteur du *Tractatus* est venu se heurter sur les limites du langage en exprimant des vérités ineffables?

Le "second Wittgenstein" pourrait répondre à la question à la fois par oui et par non; oui, il s'est cogné sur les limites du langage parce qu'il était captif d'une image [§114-115 PU]; et non, il ne pouvait pas dire des vérités ineffables, bien qu'il pouvait le croire, parce qu'il a fait un usage illégitime de certains mots en les sortant de leur jeu de langage d'origine [§116 PU]. Car, « *on ne comprend pas le langage en soi, on comprend tel jeu de langage déterminé, en se plaçant soi-même dans tel jeu de langage déterminé* ⁸ ». Cependant, il ne serait pas approprié d'analyser ce que l'auteur du

⁷ Wittgenstein et le Cerle de Vienne, d'après les notes de Friedrich Waismann, T.E.R., 1991, p.39.

⁸ Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p.73.

Tractatus voulait dire à l'époque où il écrivit ses propositions, en nous inspirant de la critique du second Wittgenstein. Du moins, il ne faut pas confondre, dans la critique du second Wittgenstein, les thèses que défendait le jeune Wittgenstein et qui s'y trouvent critiquées. Bien que sa nouvelle philosophie rejette les vérités ineffables et les réduit à du non-sens, le jeune Wittgenstein interprétait ses non-sens comme quelque chose d'important.

De plus, si nous osons analyser la métaphore de l'échelle à la lettre, nous devons admettre que, s'agissant des propositions du *Tractatus*, aussi dépourvues de sens soient-elles, leurs non-sens demeurent assez substantiels pour qu'il soit possible de les gravir comme nous le ferions avec les échelons d'une échelle. Autrement, aucune échelle ne pourrait être gravie et aucune proposition ne pourrait être surmontée. Une lecture aussi radicale de ce passage n'est pas plus cohérente que la lecture métaphysique de l'interprétation « standard » à propos des non-sens importants.

« The metaphysical reading is the traditional one, but even those who embrace it recognize that it renders TLP a problematic work. For there is an obvious tension in the idea that Wittgenstein is putting forward metaphysical doctrines whilst also claiming that philosophical propositions are 'nonsensical', and insisting that anyone who understands him will recognize that the propositions of the TLP fall into this class. ⁹ »

Or, les passages dont les « nouveaux wittgensteinien » tirent leurs conclusions et leurs interprétations doivent être eux-mêmes compris comme des propositions qui font partie du traité, et celles-ci doivent être aussi dépourvues de sens que les autres, étant en quelque sorte le dernier barreau de l'échelle que Wittgenstein nous invite à rejeter. Ainsi rejeter l'échelle revient à rejeter également les raisons sur lesquelles nous nous appuyons

⁹ Marie McGinn, "Between Metaphysics and nonsense: elucidation in Wittgenstein's *Tractatus*" *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49, No. 197, p. 492.

pour la rejeter. Par conséquent, une telle interprétation n'empêche pas Wittgenstein de scier la branche sur laquelle il se trouve assis.

« Bref, le mérite présumé de l'interprétation de Diamond était de sauver Wittgenstein de la situation embarrassante de devoir scier la branche sur laquelle il était assis, mais il apparaît que cette interprétation se trouve exactement dans la même situation embarrassante.¹⁰»

Enfin, l'interprétation austère du non-sens semble s'inspirer de la critique de Ramsey. En effet, celui-ci invite Wittgenstein à prendre au sérieux ce qu'il dit des propositions philosophiques, car si la philosophie professe des non-sens, alors il faut éviter de les amender en précisant qu'ils sont des non-sens importants. Ainsi, l'interprétation des « nouveaux wittgensteinien » reprend, dans une certaine mesure, la critique que Ramsey adressait directement à Wittgenstein¹¹, pour l'adresser contre les auteurs que Conant et Diamond regroupent sous l'étiquette d'interprétation « standard ». Ce faisant, ils retournent d'une certaine manière la critique de Ramsey contre Ramsey lui-même, car ce que ce dernier reproche à Wittgenstein, c'est justement de qualifier les propositions de la philosophie comme des non-sens importants¹². Or, considérant la haute opinion que Wittgenstein avait pour Ramsey, le comptant pour un des rares lecteurs ayant compris ses idées, il est plus que probable que le *Tractatus* défend l'idée qu'il y a des non-sens qui sont assez substantiels pour être distingués des purs non-sens, et que les non-sens du *Tractatus* sont effectivement de cette nature. Elles montrent qu'elles ne

¹⁰ Hacker P.M.S., « Essayait-il donc de le siffler? », *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p.29.

¹¹ Ramsey, F. « Philosophie (1929) », *Frank Ramsey, Logique, Philosophie et Probabilité*, Vrin, 2003, pp. 325-331.

¹² « Although it seems clear that by 'the standard interpretation' Conant means the interpretations propounded by such figures as Russell, Ramsey, Anscombe, Geach, Malcom, von Wright, Kenny and Pears, I myself (together with Gordon Baker) am identified in dozens of places as representative of this misguided class of commentators. » Hacker P.M.S., « Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No 210, January 2003, p.2.

disent rien parce qu'elles cherchent à dire ce qui peut seulement se montrer. En effet, les propositions métaphysiques, éthiques, esthétiques et religieuses sont des purs non-sens parce qu'elles cherchent à dire non seulement ce qui ne peut être dit, mais quelque chose qui ne se montre pas non plus dans le langage. Ces propositions veulent dire quelque chose qui se trouve en dehors du monde. Or, les propositions du *Tractatus* élucident la fonction du langage qui se montre, mais qui ne peut se dire, elles expliquent donc pourquoi les propositions métaphysiques, éthiques, esthétiques et religieuses ne peuvent pas être dites. Elles sont des non-sens importants parce qu'elles disent ce qui se montre dans le langage, mais ne peut être dit. Une fois qu'on a compris cela, on n'a pas à recommencer le processus, c'est pourquoi il est permis et même recommandé de jeter l'échelle. On peut revenir au niveau du langage ordinaire et s'occuper de notre quotidien. On comprend ce qu'est le langage et quelles sont ses limites. On voit ce qu'est le langage et ce qui se montre à travers notre usage. Et alors on comprend pourquoi les propositions métaphysiques, éthiques, religieuses et esthétiques sont des non-sens.

b) *Les vérités ineffables du Tractatus selon P.M.S. Hacker*

Wittgenstein semble dire « *qu'il y a des choses qu'on ne peut ni établir ni décrire, dont on ne peut parler, mais qui sont en un sens montrées par le langage.* ¹³ » Or, ce n'est pas que le langage montre le caractère ineffable de certaines propositions métaphysiques, éthiques...etc. Les propositions métaphysiques ne sont pas des propositions ineffables qui se montrent au travers du langage. Cette envie de dire des propositions métaphysiques montre certainement quelque chose, mais ce n'est pas une

¹³ Hacker P.M.S., "Essayait-il donc de le siffler?", *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p. 11.

réalité indicible qu'elles montrent, mais notre habitude à venir se cogner contre les limites du langage lorsque nous philosophons. Le caractère ineffable des propositions qui se montrent dans le langage est celui que Wittgenstein a rendu explicite dans le texte du *Tractatus*. Les propositions du *Tractatus* sont donc des élucidations du langage. Si elles sont dépourvues de sens c'est parce qu'elles sont vides de sens, elles se distinguent des purs non-sens puisqu'elles montrent qu'elles ne disent rien, alors qu'un simple non-sens ne montre ni ne dit rien. Quand on a compris les élucidations, on voit pourquoi les propositions métaphysiques sont de simples non-sens. La thèse de l'ineffabilité de la sémantique, défendue par Hintikka, rejoint en partie l'interprétation de Hacker concernant l'idée centrale du *Tractatus*. Cette thèse à l'égard des vérités ineffables découlerait de la nature du langage, et Hacker distingue dix catégories de vérités ineffables qui sont présentes dans le *Tractatus*¹⁴.

- 1- Premièrement, il y a l'ineffabilité de la relation langage-monde qui est caractérisée par une sorte d'harmonie préétablie entre la pensée, le langage et la réalité. Cette harmonie est aussi un « *accord de forme* » entre la proposition et la réalité. Cette forme que partage la proposition et la réalité, c'est ce qu'il nomme la *forme logique* et elle ne peut pas être dépeinte par une autre proposition. La relation isomorphique entre la proposition et la réalité se montre, mais ne se dit pas (2.171, 4.12-4.121).
- 2- La sémantique est aussi de l'ordre de l'indicible. En effet, on ne peut pas dire ce qu'est le sens d'un signe, car c'est l'usage du signe qui montre comment il représente et ce qu'il symbolise. Par conséquent, on ne peut pas dire que deux

¹⁴ Ibid., voir 12-14.

propositions ont le même sens, car on ne peut pas *dire* le sens d'une proposition. La proposition *montre* son sens. Elle *montre* comment sont les choses et elle dit qu'il en est ainsi lorsqu'elle est vraie (4.022).

- 3- Les relations logiques entre les propositions sont ineffables parce que, d'une proposition, on ne peut pas dire explicitement comment à partir d'elle on peut déduire d'autres propositions. De même on ne peut pas dire qu'une proposition s'oppose à une autre. De p on ne peut pas dire explicitement que l'on peut déduire q ou $\neg q$. C'est leurs combinaisons qui produisent la forme d'une tautologie ou d'une contradiction (6.1201). Par exemple $((p \wedge q) \wedge p) \rightarrow q$. La manière dont s'articule cette combinaison montre les relations internes entre les propositions qui constituent la tautologie ou la contradiction. Enfin, les tautologies sont des non-sens semblables aux propositions métaphysiques, parce qu'elles affirment un lien de nécessité entre deux propositions. Mais elles ressemblent aussi aux élucidations en ce que le lien de nécessité se montre et ne peut pas se dire. Il y aurait donc les élucidations du *Tractatus* qui disent ce qui se montre dans le langage. Il y aurait les tautologies et les contradictions qui sont des propositions qui montrent la structure logique du langage qui n'est pas sensée se dire. Ainsi, elles ne sont pas des propositions métaphysiques ni des élucidations, car elles n'indiquent pas des faits non empiriques, de même qu'elles ne sont pas des éclaircissements portant sur ce qui se montre dans le langage comme le sont les propositions du *Tractatus*. Puis il y a les autres propositions qui ne se montrent pas dans le langage, qui cherchent à dire des faits qui ne sont pas empiriques et qui en cela violent les limites du langage mises en évidence par les élucidations.

- 4- On ne peut pas dire des choses, ou des situations qu'elles ont telles et telles propriétés internes. Une propriété est interne s'il est impensable que la chose ne la possède pas (4.123). Vouloir le dire est donc dépourvu de sens, car les propriétés internes se manifestent d'elles-mêmes. En effet, elles se montrent dans la relation interne qui lie les propositions appropriées aux configurations des états de choses. (4.124 – 4.125). Vouloir dire d'une chose qu'elle possède telles et telles propriétés internes c'est comme dire qu'une tautologie est tautologique (6.127). Or, qu'une proposition soit une tautologie cela se montre par la relation interne entre les propositions qui la configure, le dire est dépourvu de sens. Il ne faut pas confondre les propositions qui sont des élucidations, des propositions métaphysiques. Les propositions qui affirment des propriétés internes des objets sont des propositions métaphysiques. Ce ne sont pas des propositions qui cherchent à dire ce qui se montre, mais ne peut être dit. Ce sont des propositions qui cherchent à dire des faits non empiriques, alors que les seuls énoncés du langage possibles sont ceux qui se rapportent à des faits empiriques. C'est précisément ce fait du langage que les élucidations mettent en évidence, car les propositions qui affirment les propriétés internes des propositions sont des élucidations, elles cherchent à dire les relations internes qui lient les propositions. Or, ces relations se montrent dans le langage, mais ne se disent pas.
- 5- Les catégories ontologiques des choses sont de l'ordre de l'indicible, car elles se montrent avec la forme logique. C'est leur forme logique qui détermine l'ensemble

de leurs combinaisons possibles avec les objets. Aussi, étant donné que les noms représentent seulement des objets et que la forme logique n'est pas un objet, on ne peut pas la nommer. Par conséquent, on peut nommer les choses, mais on ne peut pas dire ce qu'elles sont (3.22, 3.221). L'ontologie formelle est donc, comme les tautologies et les contradictions, des choses qui se montrent et qui sont nécessairement « vraies », c'est pourquoi elles ne se disent pas. Enfin, ces propositions sont des non-sens, car elles sont des élucidations portant sur des choses qui peuvent seulement se montrer. Aussi, elles sont à distinguer des propositions carrément métaphysiques (par exemple, les questions touchant à l'identité personnelle, au dualisme des substances, etc.), des propositions esthétiques (sur la réalité du beau), religieuses (sur l'existence de Dieu et de l'âme) ou éthiques (sur la réalité du devoir), puisqu'aucune d'entre elles ne peuvent être déclarées vraies. Les catégories logiques ne sont pas des vérités métaphysiques qui se montrent sans pouvoir être dites. Elles sont de l'ordre de l'évidence et vouloir affirmer une évidence est un non-sens.

6- On ne peut pas déterminer les limites de la pensée, car pour pouvoir délimiter ce qui est pensable il faudrait pouvoir « *penser les deux côtés de cette frontière*¹⁵ ». Il faudrait donc pouvoir exclure ce qui ne peut pas être pensé et penser ce qui est impensable. C'est pourquoi les limites de la pensée sont indicibles.

7- La structure logique du monde ne peut pas être exprimée dans le langage parce que la réalité est limitée par la totalité des objets, et cette limite se montre dans la

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p. 31.

totalité des propositions élémentaires qui leur correspondent (5.5561). Aussi, comme les limites du monde correspondent aux limites de la logique, « *nous ne pouvons pas dire en logique que le monde contient telles ou telles possibilités, parce que cela reviendrait à exclure certaines possibilités* (5.61). *Or une impossibilité logique n'est pas une possibilité qui est impossible.*¹⁶ » En conséquence la structure logique du monde ne peut pas se dire, mais les propriétés formelles du langage et du monde *se montrent* par le caractère tautologique des propositions logiques (6.12).

- 8- On ne peut pas dire que les principes fondamentaux des sciences de la nature sont vrais, car ces principes ne décrivent pas la réalité, mais constituent l'armature de nos descriptions. *Aussi la causalité n'est pas une loi, mais la forme d'une loi* (6.32), c'est-à-dire que le principe de causalité ne décrit pas la réalité, mais constitue une condition pour que la description de la réalité soit possible. *On ne peut pas dire qu'il y a des lois de la nature, cela se montre* (6.36).

- 9- L'expérience métaphysique du solipsisme ne peut pas se dire sans être dépourvue de sens, car ce que le solipsisme veut dire est correct, mais cela se montre par le fait que les limites de mon langage sont les limites de mon monde (5.6-5.62). Mais vouloir le dire c'est outrepasser les limites de mon langage, car le sujet est une frontière du monde et il n'est pas possible de discerner dans le monde un sujet qui soit isolé. Il n'y a pas de sujet métaphysique dans le monde (5.631, 5.632, 5.633).

¹⁶ Ibid., p.13

La proposition « A croit que P » ne porte pas sur la croyance d'un sujet à propos de la proposition 'P', mais elle est de la forme « 'P' dit P » (5.542).

10- L'éthique, l'esthétique et la religion sont de l'ordre de l'indicible, parce qu'il est impossible d'avoir des propositions avec des valeurs différentes. Les propositions n'ont pas de valeurs, ou sinon *elles ont même valeur* (6.4), car elles sont des images logiques des faits et les faits ont mêmes valeurs entre eux. Il est donc dépourvu de sens de dire qu'une action est bonne ou qu'une peinture est belle, puisqu'un fait n'est ni beau ni bon. La logique est une image du monde, car elle montre la structure logique du monde en le délimitant de l'intérieur. Aussi, si la *Logique* délimite le monde de l'intérieur, l'*Éthique* voudrait le délimiter de l'extérieur. La logique et l'éthique ne traitent pas du monde, elles sont plutôt sa condition, car la logique, l'éthique et l'esthétique sont transcendantales (6.13, 6.421). Et si le monde a un sens, alors il doit se trouver à l'extérieur de lui, car tout ce qui arrive dans le monde est contingent. Par conséquent, ce qui rend le monde non-accidentel ne peut pas être dans le monde (6.41). C'est pourquoi il ne peut pas y avoir de propositions éthiques, car les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur (6.42). Enfin, la religion est aussi de l'ordre de l'indicible puisque Dieu ne se révèle pas dans le monde (6.432). On peut s'étonner que le monde existe, mais on ne peut pas le dire sans exprimer un non-sens, car cela se montre et c'est le Mystique (6.44).

Finalement, nous pouvons nous risquer cette distinction entre ce qui est indicible (de purs non-sens) par rapport à ce qui est ineffable (les non-sens « importants »). En

effet, à la lumière de cet exposé, nous pouvons dire que les propositions du *Tractatus* sont des élucidations à propos des limites internes du langage. La sémantique est ineffable, car les règles de *ce qui peut être dit* se montrent dans le langage, elles ne peuvent pas se dire dans le langage. D'une part, les propositions du *Tractatus* sont donc dépourvues de sens parce qu'elles sont des élucidations à propos des limites internes, des éclaircissements sur la structure logique qui se montre dans le langage. D'autres part, nous retrouvons les propositions métaphysiques et celles touchant à l'éthique, l'esthétique et le religieux qui sont de l'ordre de l'indicible, puisqu'elles cherchent à outrepasser les limites du langage et déterminant les limites de manière externe. En effet, elles veulent dire quelque chose à propos d'une réalité qui se trouve en dehors du langage ou du monde, c'est-à-dire elles ont la prétention d'exprimer une réalité transcendante. Par conséquent, les non-sens « importants » seraient ineffables parce qu'ils disent ce qui peut seulement se montrer dans le langage, alors que les propositions qui portent sur l'indicible seraient inévitablement de purs non-sens parce qu'elles veulent dire quelque chose qui, non seulement ne peut pas se dire, mais qui ne se montre jamais dans le langage ou dans le monde.

c) *Comment lire le Tractatus, réalisation artistique ou scientifique?*

Le débat lancé par les « nouveaux wittgensteiniens » est attribuable essentiellement à l'importance qu'ils accordent à la proposition 6.54. Selon Cora Diamond, la préface et l'avant-dernière proposition sont les propositions « cadre » du livre. Elles nous informent sur la manière qu'il convient de le lire pour pouvoir le comprendre. Aussi, comme nous l'avons remarqué, si Wittgenstein affirme dans la

préface que « *le livre tracera une limite à l'expression des pensées, qu'elle sera tracée dans la langue et que tout ce qui se trouve au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens* »¹⁷, dans l'avant-dernière proposition il écrit que *celui qui le comprend reconnaît ses propositions comme dépourvues de sens* (6.54). Diamond prend donc au sérieux Wittgenstein avec cette dernière remarque, et va jusqu'à affirmer que « rejeter l'échelle » signifie finalement rejeter l'ouvrage dans sa globalité et le reconnaître pour ce qu'il est, un non-sens pur et simple.

« Quand on nous enjoint de « repousser l'échelle », il nous semble que, pour ne pas « faire la poule mouillée » (comme elle dit), nous soyons censés *tout* rejeter, y compris la pseudo-distinction entre ce qui peut être dit et ce qui ne peut être dit, mais seulement montré.

C'est une interprétation radicale du *Tractatus*, elle conçoit le mouvement général du livre comme une dialectique qui nous convie à gravir un à un les barreaux absurdes de l'échelle, mais qui, à la différence de la dialectique hégélienne, ne comporte pas de synthèse finale incorporant ce qu'il y avait de juste dans les thèses et antithèses antérieures – car cette dialectique aboutit au rejet massif de tout ce qui précède, et non à une synthèse finale.¹⁸ »

En fin de compte, pour rejeter les « non-sens importants » et tout rabaisser à une catégorie unique de non-sens pur et simple, Diamond doit attaquer le statut particulier des propositions qui cherchent à dire ce qui peut seulement se montrer. Or, soutenir une telle position à l'endroit des propositions du *Tractatus*, c'est également ruiner la possibilité que le *Tractatus* fournisse quelques éclaircissements que ce soit au terme de sa lecture. Enfin, cela confirme que la distinction entre les deux sortes de « non-sens » repose bel et bien sur la distinction entre ce qui est « vrai », mais ne peut être dit, contrairement aux non-sens qui portent sur une réalité transcendante qui ne peut pas être dérivée des éclaircissements du langage.

¹⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p. 31.

¹⁸ Hacker P.M.S., « Essayait-il donc de le siffler? », *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p. 22.

Diamond n'a peut-être pas tort de croire qu'il y a des propositions qui forment le cadre du livre. Dans sa lettre à Von Ficker, Wittgenstein explique que l'objectif du livre est éthique, et il lui recommande de « lire l'avant-propos et la conclusion puisque c'est là que ce point de vue se trouve le plus directement exprimé.¹⁹ » Wittgenstein semble indiquer lui-même ce cadre à Von Ficker. Cependant, il se trouve également des passages dans l'avant-propos qui donnent certains éclaircissements sur le genre de livre que Wittgenstein propose. Et ils peuvent suggérer une autre lecture que celle défendue par les « nouveaux wittgensteiniens ». En effet, dans le premier paragraphe, Wittgenstein précise que le but du livre est de donner du plaisir au lecteur qui l'aurait compris. Or, il est intéressant de remarquer que ce passage a laissé Frege perplexe. Est-ce que le *Tractatus* est un traité de philosophie ou une réalisation artistique?

« Il était en outre troublé par ce que Wittgenstein avait écrit sur le but du livre. « “Ce livre ne sera peut-être compris que par ceux qui ont déjà pensé les pensées qui s'y trouvent exprimées” avait écrit Wittgenstein dans la préface (il avait dû aussi écrire quelque chose de semblable à Frege). Ce n'est donc pas un livre de cours. Son objet serait atteint s'il donnait du plaisir à quelqu'un qui le lirait en le comprenant. » Frege trouvait cela étrange : « Le plaisir de lire votre livre ne peut donc plus être suscité par le contenu qui en est déjà connu, mais seulement par la forme particulière que lui a donnée l'auteur. Le livre devient ainsi une réalisation artistique plutôt que scientifique; ce qui est dit vient après la manière dont cela est dit.²⁰ »

Le trouble de Frege s'explique en partie parce qu'il ne comprend pas la visée éthique du livre. Or, pour comprendre cet objectif éthique, il faut le mettre en parallèle avec le fait que pour Wittgenstein, *éthique et esthétique sont une seule et même chose* (6.421). Il est donc important de considérer la visée éthique de l'ouvrage en rapport avec la question esthétique, car la forme et le contenu du livre se renvoient mutuellement l'un à l'autre, et c'est selon ce mode de lecture que le sens de l'ouvrage peut se révéler et

¹⁹ Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, éditions Odile Jacob, Paris, 1993, p.182.

²⁰ Ibid., p.178.

susciter du plaisir. Le *Tractatus* ne doit pas être lu comme s'il s'agissait seulement d'un traité de philosophie, car son style littéraire ne se réduit pas seulement à cette dimension. Il dit explicitement qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage d'enseignement. Cependant, une telle mise en garde ne doit pas être interprétée comme s'il n'y avait rien à comprendre de son ouvrage. Une lettre de Wittgenstein, envoyée à Engelmann, peut jeter un éclairage sur la nature de ce plaisir que pourrait susciter l'ouvrage pour qui l'aurait lu et compris.

« Le poème d'Uhland est vraiment magnifique. Il en est ainsi : si on ne cherche pas à exprimer l'inexprimable, alors rien n'est perdu. L'inexprimable est plutôt - inexprimablement - contenu dans l'exprimé! ²¹»

Ainsi, omettre la question esthétique qui recoupe l'objectif éthique du livre ne peut qu'engendrer une mécompréhension sur le sens de l'ouvrage. À la lumière de cette explication donnée à Engelmann sur *l'inexprimable contenu dans l'exprimé*, la proposition 6.54 prend un nouveau sens. Il faut plutôt lire cette proposition, et la rattacher à l'ensemble de l'œuvre, comme nous le ferions pour un poème. On ne doit pas la considérer littéralement comme le pense Diamond. La prendre au sérieux, c'est la prendre de telle manière qu'elle suscite un plaisir littéraire, non pas un malaise intellectuel. Aussi, les « nouveaux wittgensteiniens » sont comme ces gens qui ne croient pas qu'un poète puisse leur enseigner quoi que ce soit. Par conséquent, par la proposition 6.54, Wittgenstein dit plutôt qu'il a exprimé des non-sens qui sont substantiels. Enfin, ils sont suffisamment significatifs pour que l'on comprenne leur auteur.

« Les hommes aujourd'hui croient que les savants sont là pour leur donner un enseignement, les poètes, les musiciens, etc., pour les réjouir. Que ces derniers aient quelque chose à leur enseigner, cela ne leur vient pas à l'esprit. ²²»

²¹ Engelman P., Wittgenstein L., *Lettres, rencontres, souvenirs*, dir. d'Ilse Somavilla, Collection «Philosophie imaginaire», Éditions de l'éclat, Paris, 2010, p.33.

²² Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, GF Flammarion, Paris, 2002, p.33.

Les poèmes ne se réduisent pas à l'énonciation de simples non-sens. Le plaisir qu'ils suscitent ne provient pas seulement des sons émis lors de leurs lectures et du ton avec lesquels nous les récitons. Le plaisir que nous pouvons retirer de la lecture du *Tractatus* doit être un plaisir analogue à celui du poème ou d'une œuvre littéraire tels que Wittgenstein l'exprime à Engelmann à propos du poème d'Uhland. Le fait que quelque chose d'important soit exprimé dans le poème, sans qu'il soit dit explicitement, est ce qui nous permet d'en retirer du plaisir lors de sa lecture. Il semble que c'est de ce plaisir dont il est question dans l'avant-propos. Par conséquent, la proposition 6.54 ne doit pas être comprise comme de l'ironie kierkegaardienne, parce qu'il serait curieux de prendre au sérieux l'interprétation des « nouveaux wittgensteiniens », considérant que Wittgenstein affirme que son ouvrage ne contient pas de bavardage, car il semble que la lecture de Conant et Diamond réduise l'ensemble du traité à cela.

« Jusqu'alors, je n'ai que ceci à en dire : L'ouvrage est strictement philosophique et en même temps littéraire, mais il ne contient pas de bavardage.²³ »

d) La lecture thérapeutique du *Tractatus*

Le travail de clarification opéré dans le *Tractatus* ne doit pas être confondu avec l'approche thérapeutique de sa seconde philosophie. L'emploi de ce qualificatif par Wittgenstein pour caractériser sa méthode philosophique dans ses écrits postérieurs au *Tractatus* n'a pas le même sens, car leurs thérapies n'ont pas les mêmes ambitions. Lorsque Wittgenstein use de cette métaphore dans les *Recherches philosophiques*, c'est pour souligner que nous ne sommes jamais complètement immunisés contre les non-sens

²³ Monk, Ray, *Wittgenstein. Le Devoir de Génie*, éditions Odile Jacob, Paris, 1993, p.181.

métaphysiques, que les problèmes philosophiques peuvent toujours refaire surface sous différentes formes.

« En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes. ²⁴»

Or, dans le *Tractatus*, Wittgenstein ne propose pas différentes thérapies. Si nous cherchons un qualificatif qui soit juste et conforme avec l'esprit dogmatique qu'il dénoncera plus tard, c'est plutôt *une* thérapie qui nous est proposée, comme s'il s'agissait d'un traitement-choc. Une fois la thérapie suivie, nous devons pouvoir nous immuniser contre la philosophie et garantir l'hygiène de notre pensée. C'est pourquoi nous pouvons jeter l'échelle une fois que nous avons compris Wittgenstein, car nous connaissons désormais les limites du dicible et les critères qui permettent de distinguer les propositions sans les confondre avec des pseudo-propositions. En effet, avec le *Tractatus*, Wittgenstein croit avoir réglé définitivement les problèmes de la philosophie. Pour y parvenir, il s'est attaqué au seul véritable problème qui faisait obstacle au philosophe, car pour l'auteur du *Tractatus*, tous les problèmes philosophiques dérivent d'un seul problème, à savoir l'établissement d'un symbolisme logique pouvant analyser correctement le langage ordinaire afin de mettre en évidence sa structure logique²⁵.

Une fois le symbolisme logique établi, nous nous retrouvons en présence d'un critère pour arrêter de philosopher, puisque les seules propositions sensées portent sur les faits, et les faits n'étant d'aucun intérêt pour la philosophie, le philosophe doit donc s'abstenir d'énoncer quoi que ce soit de philosophique. La seule tâche du philosophe est

²⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », éditions Gallimard, 2004, § 133, p.89.

²⁵ 3.325 (nécessité d'une langue symbolique qui obéisse à la grammaire logique – à la syntaxe logique), et 5.5563 (toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait, tel qu'elles sont, ordonnées de façon logiquement parfaite.).

de faire une critique du langage, et elle se résume essentiellement à « *indiquer à celui qui voudrait énoncer quelque chose de métaphysique qu'il a omis de donner une signification à certains signes dans ses propositions (6.53)* ».

e) *Le son inarticulé des fondements logiques*

Lors de ses entretiens avec Schlick et Waismann, Wittgenstein fait une remarque à propos de notre tendance naturelle à venir se cogner contre les limites du langage. L'inquiétude philosophique est caractérisée par la question des fondements. Brièvement, il observe que, en philosophie, « *nous aimerions commencer par quelque chose qui serait le fondement de tout ce qui vient après.*²⁶ » Or, si tout se passe dans le langage, puisque toute connaissance doit pouvoir être exprimée dans une proposition articulée, alors rechercher '*les fondements de tout ce qui vient après*' revient à chercher les fondements du langage, donc quelque chose qui n'est pas du langage et qui ne peut pas être une connaissance. Vouloir exprimer de tels fondements est inévitablement dépourvu de sens. Une telle confusion surgit parce que nous avons de la difficulté à identifier ce qui doit tenir lieu de fondement, mais également au statut ontologique qu'on leur accorde.

« Nous qualifions de fondement d'une maison tantôt cette couche de briques sous-jacentes, tantôt la solidité d'une construction. Et de ce dilemme surgit un besoin de faire commencer la philosophie par un son inarticulé.²⁷ »

Ainsi considérée, la question des fondements se présente comme s'il s'agissait d'un projet de recherche scientifique, alors que la philosophie est engagée dans une

²⁶ *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick* – 1 textes inédits (années 1930), dir. de Antonia Soulez, Collection « Philosophie d'aujourd'hui », Presses Universitaires de France, 1997, p.38.

²⁷ *Ibid.*, p.38.

recherche conceptuelle. Cette confusion explique pourquoi des philosophes se retrouvent dans la situation où ce qu'ils expriment est dépourvu de signification comme l'est la proposition « Le néant néantise ». Mais la remarque de Wittgenstein à l'égard de la phrase de Heidegger peut également s'adresser aux propositions du *Tractatus*. En effet, une conception fondationnaliste teinte l'ensemble du travail philosophique du jeune Wittgenstein et il est clairement exprimé dans ses Carnets : « *Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde.*²⁸ »

L'aspect géométrique du traité, avec la déclinaison de ses propositions, rappelle non seulement l'*Éthique* de Spinoza, mais également son fondationnalisme. La proposition élémentaire et le principe de bivalence sont des constituants des fondements logiques dans le *Tractatus*. Et le réalisme du jeune Wittgenstein, à l'endroit des fondements du langage, l'engage sur le terrain de la métaphysique pour justifier l'ontologie de son isomorphisme. Cette position réaliste l'a contraint à scier la branche sur laquelle il se trouvait assis, car les propositions qui tentent d'articuler les conditions de signification ne peuvent pas respecter ces principes, et elles semblent confrontées avec le problème du diallèle. En effet, si la règle du principe de bivalence nous dit qu'une proposition est dotée d'un sens si, et seulement si, nous connaissons les conditions de vérité, ce qui veut dire qu'une proposition doit exemplifier le principe de bipolarité et donc avoir une valeur de vérité, vraie ou fausse, selon les cas où elle s'applique. Alors, comprendre une proposition implique que nous savons ce qui a lieu quand elle est vraie

²⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1971, (2.8.16), p.149.

(4.024). Mais nous ne pouvons pas dire du principe de bivalence qu'il est vrai. « *Si le vrai est ce qui est fondé, alors le fondement n'est pas vrai, ou faux.*²⁹ »

Cette confusion résulte du fait que le principe est considéré implicitement comme étant quelque chose de réellement effectif dans le langage, comme si la signification d'une proposition était fixée à l'avance pour tous les cas de figure possibles. Ce fondationnalisme de l'atomisme logique est présent dans cette recherche des conditions de vérités objectives et indépendantes, garantissant la possibilité de vérifier et d'analyser complètement la proposition.

La distinction entre ce que l'on peut montrer et ce que l'on peut dire est une distinction épistémologique qui s'appuie sur une ontologie à propos de la structure du langage et du monde. Brièvement, la proposition a un sens parce qu'elle est articulée, c'est-à-dire qu'elle *montre* son sens parce qu'elle articule de manière déterminée des signes visuels ou sonores. Ainsi, ce qu'il y a de commun entre l'articulation des signes et la configuration des états de choses, c'est-à-dire l'isomorphisme entre la structure logique d'une proposition et la structure logique du monde, voilà ce que nous ne pouvons pas *dire*. Cela se *montre*. Pour le dire, il faudrait non seulement pouvoir sortir du langage, mais aussi sortir du monde.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein résout donc la régression et la pétition de principe, et il évite également une position cohérentiste et relativiste de la signification, en soutenant que la *forme logique* de la relation langage-monde se montre clairement, bien qu'il ne soit pas possible de le dire. Sa philosophie se trouve donc engagée dans un réalisme métaphysique à l'égard de la signification. Par conséquent, cette remarque de

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », éditions Gallimard, 2006, §205, p.67.

Wittgenstein à l'égard du problème des fondements fait également écho à la remarque assassine de Ramsey à l'endroit des non-sens importants du *Tractatus*. Et Wittgenstein reconnaît ici la justesse de son aphorisme, car « *ce qu'on ne peut pas dire, on ne peut pas le dire, mais on ne peut pas le siffler non plus.*³⁰ »

Le problème n'est donc pas de trouver des fondements, mais de comprendre cette attitude naturelle qui est de vouloir outrepasser les limites du langage lorsque nous faisons de la philosophie. C'est en approchant le problème sous cet angle que nous pouvons également exposer la dimension éthique qui se cache derrière ce problème.

Nous pouvons résumer l'éthique de Wittgenstein par l'impératif suivant : « *Sois heureux!* ». Or, l'attitude éthique appropriée, devant toute situation, doit mettre fin aux angoisses, procurer une quiétude qui puisse assurer cette paix de l'esprit malgré la réalité du monde. Par conséquent, face à la grammaire du langage et aux problèmes philosophiques, Wittgenstein s'emploie à montrer quelle attitude il faut adopter pour dissoudre nos angoisses philosophiques. Cependant, contrairement au jeune Wittgenstein qui souhaite dégager une syntaxe logique qui serait le fondement pour tous les langages, le second Wittgenstein évite d'ériger un système philosophique et s'engage dans une critique du langage qui est une recherche portant sur les concepts et leurs usages. Par cette critique, il veut détruire les châteaux de cartes de la métaphysique, afin de retrouver le véritable sol sur lequel s'appuient les règles du langage, soit la réalité du sens commun.

Ainsi, lorsqu'il laisse le vérificationnisme et les conditions de vérité, et qu'il opte pour une forme de déflationnisme avec des conditions d'assertabilité, Wittgenstein n'a plus besoin de se prononcer sur l'ineffabilité des fondements du langage puisque

³⁰ Frank Ramsey, « Les propositions générales et la causalité (1929) », *Logique, Philosophie et Probabilités*, VRIN, Paris, 2003, p. 239.

contrairement au jeune Wittgenstein, l'indicible ne le contraint plus à y associer une sorte de fait superlatif qui se montre.

Par conséquent, l'indicible qui se montre dans le silence mystique n'est pas plus signifiant qu'un simple non-sens pour le second Wittgenstein, car régresser jusqu'au silence révèle seulement que nous n'avons plus rien à ajouter dans la chaîne de nos justifications, et chercher à ajouter quoique ce soit n'exprime pas un non-sens qui serait plus significatif qu'un simple non-sens. L'attitude déflationniste du second Wittgenstein dissout donc les fondements ontologiques du langage que l'on retrouve dans le *Tractatus*. Dire qu'il y a un fondement est simplement une manière de parler qui ne doit pas être prise au pied de la lettre, car « *en un sens cela n'explique rien, ce n'est qu'une manière de mettre l'accent sur le commencement.*³¹ »

³¹ *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick* – 1 textes inédits (années 1930), dir. de Antonia Soulez, Collection « Philosophie d'aujourd'hui », PUF, 1997, p.39.

Les limites du langage dans la seconde philosophie de Wittgenstein

a) Les limites, le silence et la grammaire

Une fois le tournant grammatical amorcé, la réalité transcendante de l'indicible va rapidement s'éclipser et disparaître. Ce n'est pas que le silence n'ait plus sa place, mais plutôt que les limites du langage ne sont plus caractérisées par un indicible qui se montre sans pouvoir être dit. Il n'y a pas de réalité prélinguistique qui peut se dévoiler derrière le silence, car le caractère ostensif de *ce* silence doit aussi avoir une grammaire et être compris comme langage. Or, pour ce qui est d'une réalité qui se montre et qui est située à la périphérie du langage ou hors du langage, nous ne pouvons rien dire.

La seule position cohérente à adopter à l'égard d'une réalité Mystique est celle d'un pur agnosticisme. Ni pour, ni contre! En effet, on ne sait pas ce qu'un silence Mystique peut signifier. Aussi, ne sachant pas ce que l'on veut signifier par *ce* silence, il ne serait pas plus cohérent de soutenir que cette « chose », que l'on ne connaît pas et que l'on ne peut pas connaître, n'existe pas. Or, non seulement il est impossible de savoir ce que peut signifier un tel silence, mais nous n'en avons tout simplement pas besoin. *Ce* silence, qui est compris comme l'indication d'une réalité métaphysique, est une pure illusion qui est engendrée par une mécompréhension de notre langage. Cette illusion est essentiellement le produit d'une projection des propriétés des règles de notre grammaire sur la réalité, donnant ainsi l'impression que nos règles sont objectivement fondées sur la réalité du monde. Or, ces règles sont arbitraires et contingentes, elles sont donc indépendantes de la réalité mondaine. Par conséquent, lorsque nous avons épuisé nos justifications et que nous sommes contraints au silence, cela n'est pas une indication que

notre langage retrouve le lieu de son fondement, ni que celui-ci se trouve à l'extérieur du dicible et qu'il s'appuie sur une réalité prélinguistique; si ce silence montre quelque chose, c'est seulement que ce jeu de langage a atteint une limite et qu'au-delà de celle-ci le jeu cesse d'exister, ou alors c'est un autre jeu de langage qui doit se mettre en branle.

“That there are things that cannot be said but are shown by language was an illusion. In most case, the illusion sprang from unwittingly projecting upon reality features of the grammar of expressions of our language. In particular, much of what was thought to be ineffable was merely shadow cast by rules for the uses of words.¹”

Il faut noter que le silence a un usage dans le langage et qu'il fait partie de sa pratique. Par exemple, en musique les figures du soupir ou de la pause sont des figures de silence, mais nous ne concevons pas ces notations comme si elles étaient des « *notes muettes* ». Que représente le soupir dans une pièce musicale? Est-ce que le musicien *joue* le soupir ou la pause comme il joue une note? La notation de la pause signifie seulement qu'il ne doit pas jouer de notes pour un certain temps. *Faire silence* c'est aussi une façon de parler, dans le cas de la musique c'est une manière de jouer un morceau.

Le silence s'inscrit donc dans la grammaire, et en musique il a sa notation. Certes, l'usage du silence diffère selon les jeux de langage où il est employé, mais comme pour la musique, le silence ou le *non-dit* s'inscrivent aussi dans la grammaire du langage ordinaire. Le *non-dit* est signifiant s'il s'articule dans un système dont l'arrière-fond est la *forme de vie*, et au-delà de la *forme de vie* il n'y a rien à dire. Ce serait une méprise de croire qu'il y a là un fond de silence qui précède la *parole* et qui constitue la fondation du langage. La description ou la vision synoptique de la grammaire philosophique ne représente pas la grammaire comme si elle était de la forme d'un indexical qui pointe en

¹ Peter M. S. HACKER , 2001, « When the Whistling had to Stop », *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 169.

direction d'un indicible qui se montre, ou alors on peut aussi bien affirmer qu'avant de pouvoir jouer un morceau de musique on doit commencer par jouer *le* silence, ce qui serait évidemment une absurdité.

Enfin, il n'y a pas de silence Mystique ou d'indicible qui montre une réalité qui soit extérieure à nos jeux de langage, et soutenir une telle chose serait mécomprendre la grammaire du mot « silence », car il y a des jeux de langage qui se pratiquent sans mots. Le silence fait partie du langage comme il fait partie de la musique, et si parfois il arrive que le silence ne dise rien, il ne faut pas croire qu'il y a là un *rien* qui se montre ou une réalité indicible qui se trouve en dehors du langage. Le silence n'est pas le reflet d'un néant heideggerien, et il n'y a pas d'ontologie du silence ni d'indicible comme il pouvait en être question dans le *Tractatus*. Comme le dit Hacker, il appert que le deuxième Wittgenstein a donc vraisemblablement cessé de siffler l'indicible.

b) *Minimalisme ou contextualisme?*

Néanmoins, bien que l'indicible n'apparaît plus comme une réalité transcendante qui peut seulement être montrée sans être dit, certains sont tentés de sauvegarder la thèse de l'indicible en interprétant la seconde philosophie de Wittgenstein selon une approche dite contextualiste². Cette interprétation considère qu'il y a toujours une réalité ineffable bien qu'il n'y ait plus d'ontologie de l'indicible. Ainsi, nous nous trouvons à passer d'une réalité transcendante, caractérisée par une relation verticale qu'il y a entre le langage et le

² Nous l'avons brièvement soulevé dans la première partie de ce mémoire. Voir la première section du premier chapitre, *Les limites comme "ineffabilité de la relation langage-monde"*, pages 2-8.

monde et qui est identifiée dans le *Tractatus* au Mystique; à une réalité immanente qui est, dans la seconde philosophie de Wittgenstein, caractérisée par des relations horizontales entre les différents *jeux de langage*. Cependant, Hintikka va encore plus loin dans son interprétation puisqu'il suggère que les relations verticales sont toujours présentes, car les jeux de langages ont comme objectifs principaux de constituer ces relations verticales, et si Wittgenstein ne le dit pas « *explicitement c'est en raison de son adhésion à l'idée du langage en tant que médium universel* »³. On peut être tenté de faire appel à cette remarque pour appuyer cette interprétation, mais il faut prendre en considération que Wittgenstein l'a écrite en 1931.

« L'indicible (ce qui apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer) forme peut-être la toile de fond à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification. »⁴

Ajoutons que cette remarque apparaît avant le tournant grammatical qui s'opère durant les années 1930 et qui connaît son aboutissement dans les *Recherches philosophiques*. Par conséquent, elle n'est peut-être pas la remarque la plus convaincante pour défendre la place de l'indicible dans la deuxième philosophie de Wittgenstein.

Une approche contextualiste défend l'idée que la signification de nos signes et de nos mots est sous-déterminée. Pour comprendre un mot ou une proposition, il faut les considérer en fonction des contextes particuliers où nous en faisons usage. Cela n'implique pas que nos mots ou nos signes n'ont pas de signification s'ils sont pris individuellement, mais plutôt qu'ils ont une signification déterminée seulement lorsqu'ils

³ Hintikka, Merrill B. et Jaako, *Investigations sur Wittgenstein*, trad. par Martine Jawerbaum et Yaron Peszkat, Collection "Philosophie et Langage" dirigée par Michel Meyer, Édition Mardaga, Liège, 1986 p.299.

⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p.16.

apparaissent dans des propositions et si ces propositions s'articulent eux-mêmes dans un système, c'est-à-dire si l'usage de ces mots ou de ces signes *peut* être l'effectuation d'un *coup* dans un jeu de langage. Dans *Les liaisons ordinaires*, Travis exprime sensiblement cette idée avec son premier principe, puisque la signification d'une expression est déterminée selon des standards de correction qui sont donnés par les règles d'un jeu de langage donné, c'est par lui et en lui que l'expression reçoit sa signification.

« Les faits relatifs à ce qu'une expression dénomme (dénommait), ou à ce dont elle parle (parlait) ne peuvent être que ceux qui suivent des standards de correction gouvernant le tout dont elle fait partie – lesquels standards suivent de ce qu'on doit attendre de sa part.⁵ »

Un mot, une proposition ou un signe ont donc une signification si nous pouvons former certaines attentes concernant leurs usages à l'intérieur d'un *jeu de langage* particulier. Par exemple, si les panneaux routiers sont des signes qui ont un sens individuellement, c'est parce que nous avons des voitures et que nous utilisons des routes pour nous rendre vers certaines destinations. Ils s'inscrivent donc dans le contexte d'une pratique, et dans le cadre de cette pratique (de ce jeu), nous pouvons satisfaire certaines attentes que nous avons à l'égard de leurs usages. Ainsi, le contextualisme semble s'engager envers un holisme de la signification où, considérant le principe de charité, la signification d'une proposition s'intègre, avec un certain degré de compréhension, dans un système de règles constitutives à l'égard de ses occurrences⁶.

⁵ Travis, C., *Les liaisons ordinaires*, Problèmes et Controverses, Librairies Philosophiques J. Vrin, 2003, p.32.

⁶ Pour comprendre la distinction entre les règles constitutives et les règles régulatrices, j'invite le lecteur à se référer à ce passage, tiré de l'ouvrage *L'institution du langage* de Michel Seymour ; «*Il existe au moins deux sortes de règles : constitutives et normatives (régulatrices). Cette dernière a été développée de façon explicite par John Searle. Pour le dire simplement, les règles constitutives sont des normes qui créent de nouveaux comportements, alors que les règles normatives sont des prescriptions faisant suite à des régularités qui émergent d'un comportement qui se comprend indépendamment de ces règles... Les règles constitutives présupposent elles aussi des régularités antérieurement présentes, mais le contenu des règles*

« Cette position conduit naturellement à l'extension du contextualisme jusqu'à l'idée que les phrases n'ont de signification que dans le contexte de la totalité du langage. Une proposition ne peut être un *coup* que dans le contexte de la totalité du "jeu de langage".⁷ »

Aussi, un contextualiste considère que l'implantation des règles constitutives de la signification ne peut pas avoir lieu s'il n'y a pas incrémentation de l'usage. C'est pourquoi les règles constitutives, bien qu'elles soient nécessaires pour qu'il y ait des actes de langage (actes locutoire, illocutoires et perlocutoires), ne sont pas suffisantes pour déterminer la signification d'un mot ou d'une expression. Aussi, selon un point de vue pragmatique, un partisan de l'approche contextualiste suggèrera que des règles régulatrices doivent être déjà présentes pour que des règles constitutives puissent s'implanter, car la stipulation de ces règles doit, d'une manière ou d'une autre, se fixer dans la pratique par une incrémentation de l'usage. La stipulation seule ne suffit pas s'il n'y a personne pour appliquer la règle ou si personne n'est en mesure de l'appliquer. Le dégoût de Wittgenstein pour l'Esperanto peut justifier une telle interprétation, car le langage doit être vivant et s'inscrire dans le flux de la vie. La stipulation ne peut pas advenir soudainement, comme si la règle était créée *ex nihilo*.

« Esperanto. Sentiment de dégoût quand nous prononçons un mot inventé, avec des syllabes dérivées inventées. Le mot est froid, il ne possède aucune connotation, et il joue pourtant à être une "langue". Un système de signes qui serait simplement écrit ne nous dégoûterait pas autant.⁸ »

Cependant, Wittgenstein ne semble pas plus défendre une approche contextualiste. En effet, il semble même critiquer une telle position lorsqu'il analyse des

constitutives apporte quelque chose de nouveau qui n'est pas déjà présent dans les régularités elles-mêmes. Les règles constitutives sont des règles que l'on crée de toutes pièces et qui n'existent pas déjà entièrement sous la forme de régularité. » Michel Seymour, *L'institution du langage*, PUM, 2005, p16-17.

⁷ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003, p.141.

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p.117 [52].

notions qui sont chères à l'interprétation contextualiste, telles que l'« *expérience vécue* », le « *sentiment des mots* » ou celle du « *contexte* ».

« Même si quelqu'un n'avait une capacité déterminée qu'au moment et dans la mesure où il a un sentiment déterminé, son sentiment ne serait pas pour autant cette capacité.

La signification n'est pas l'expérience que l'on a quand on entend ou qu'on prononce un mot, et le sens d'une phrase n'est pas le complexe de ces expériences. – (Comment le sens de la phrase : “Je ne l'ai toujours pas vu” se constitue-t-il à partir de la signification de chacun de ses mots?) La phrase est constituée de mots, et cela suffit.

Tout mot – aimerait-on dire – peut avoir des caractères différents selon les contextes, mais il a pourtant toujours un caractère – un visage. Il nous regarde en effet. – Mais un visage peint nous regarde aussi. ⁹»

Dans ce passage, Wittgenstein semble adopter une position qui est proche des conceptions minimalistes et déflationnistes. Tout mot a donc un *caractère*, c'est ce qui fait qu'il est un *mot* et non un simple gribouillage ou un son sans signification. Il a un *visage* et il nous regarde. Un mot a donc une signification littérale et minimale. Sa signification n'est pas le produit de ces différents caractères que le mot prend selon les contextes. Il n'y aurait pas de critères objectifs et indépendants de la grammaire pour distinguer les usages légitimes d'un mot. Les critères sont internes et ils nous sont donnés avec le mot, sinon nous ne pourrions pas le reconnaître pour être un mot.

Le contexte est certainement important, mais le contexte n'est pas suffisant pour répondre à la sous-détermination de la signification. Non seulement la signification du mot n'est pas déterminée seulement lors d'une occurrence particulière où nous en faisons usage, mais la signification n'est pas non plus la somme de ces usages particuliers. Elle n'est pas équivalente à la description d'un ensemble tel que $\Omega \stackrel{\text{def}}{=} \sum_{i=1}^n \omega_i$, où ω est le

⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection “Bibliothèque de Philosophie”, Éditions Gallimard, 2004, II-vi p.258.

mot et i est son occurrence pour différents jeux de langage¹⁰. En effet, un tel ensemble ne pourrait jamais être déterminé par une seule occurrence puisque la signification de Ω est définie de telle manière qu'elle exige que nous connaissions toutes les occurrences i de ω . Or, nous ne sommes pas en mesure d'anticiper toutes les occurrences possibles, sinon nous confondrions la grammaire du mot « règle » avec celle du mot « loi ». Ainsi, la signification du mot demeurerait indéterminée quelque soit ω_i , et nous ne pourrions pas constituer l'ensemble Ω tant que nous n'aurions pas tous les ω_i . De plus, quel genre de critère nous permettrait de distinguer les usages ω qui sont légitimes de ceux qui ne le sont pas? Car avant de pouvoir reconnaître un usage légitime de ω , il faut avoir préalablement défini l'ensemble Ω . Or, dans le cas de la signification des mots et du langage en général, on ne semble pas en mesure de définir Ω sans avoir préalablement des éléments ω qui soient déjà compris dans l'ensemble. Aussi, comment établissons-nous cet ensemble Ω qui subsume les caractères de ces occurrences sous le *caractère* propre du mot (les traits caractéristiques de son *visage*)?

Pouvons-nous alors imaginer qu'il y a une sorte de point de saturation de l'incrémentation de l'usage (noté S) qui permettrait de déterminer une signification minimale du mot? Ce point de saturation pourrait être le fait d'une stipulation des règles constitutives concernant son usage et sa signification, ou encore être le produit de règles régulatrices qui débouchent, suite à l'incrémentation de nos usages, à l'implantation de règles constitutives. L'implantation de la signification Ω pourrait s'instituer avec un nombre limité d'occurrences i de ω . Ainsi, au lieu d'avoir $\Omega \stackrel{\text{def}}{=} \sum_{i=0}^n \omega_i$, nous aurions un

¹⁰ Je ne cherche pas à formaliser le problème de la signification au moyen de ces formules. Elles servent seulement à décrire d'une manière explicite le problème de l'implantation de la signification du langage. Nous pourrions également représenter la formule ainsi $\Omega = (\omega_1 \wedge \omega_2 \wedge \dots \wedge \omega_i)$.

ensemble qui pourrait être défini $\Omega_S \stackrel{\text{def}}{=} \sum_{i=1}^{i \leq S < \infty} \omega_i$. Ainsi, nous pourrions avoir des cas où la signification de Ω_S peut être établie seulement par l'occurrence d'un seul ω et elle serait équivalente à l'instanciation d'une stipulation, et d'autres cas où l'implantation de la signification de Ω_S exige qu'il y ait plus d'une occurrence du mot pour qu'il y ait implantation, c'est-à-dire qu'il doit y avoir incrémentation de l'usage de ω pour qu'il y ait implantation de sa signification et pour que Ω_S soit défini. Ce point serait le moment où il y a sursomption¹¹ des règles régulatrices et passage à la stipulation des règles constitutives des usages du mot.

Mais la question du critère de démarcation entre un *usage type* et un *usage particulier* ne serait toujours pas résolue. Comment se caractérise la relation type/token entre la grammaire d'un mot et les actes de langage qui lui sont associés, entre les règles constitutives, qui stipulent des normes à l'égard de son usage, et les règles régulatrices qui confirment l'implantation de l'usage et témoignent de la reconnaissance de la convention instituée par les règles constitutives?

Dans le même ordre d'idée, la signification d'une proposition a une signification littérale qui n'est pas non plus réductible à la signification de chacun de ses mots qui la composent¹². Dans les *Recherches philosophiques*, il n'y a plus lieu de défendre le

¹¹ J'emploie ici le néologisme proposé par Yvon Gauthier pour traduire le terme "Aufhebung" qui exprime l'union des contraires dans la dialectique hégélienne (à ne pas comprendre comme l'union des contradictions). Ainsi, l'idée est que différentes règles régulatrices peuvent se trouver réunies et sursumées par des règles constitutives qui en donnent une détermination plus rigoureuse et nouvelle.

¹² Par exemple, de deux propositions comme "Jean aime les pommes" et "Jacques est tombé dans les pommes", la deuxième proposition peut prêter à confusion pour celui qui ne connaît pas l'expression "être tombé dans les pommes" et il peut croire que le mot "pomme" a la même signification que dans la première proposition. Mais l'expression "être tombé dans les pommes" est généralement comprise comme "perdre connaissance". Il se peut que Jean soit littéralement tombé dans les pommes, mais seul un contexte particulier pourrait amender le sens de cette expression, et si tel est le cas ce n'est pas seulement le sens du mot "pomme" qui modifie le sens de la proposition, car le sens de "être tombé" doit également changer. Enfin, cela n'implique pas que nous nous retrouvons avec une proposition qui a deux significations

compositionnalisme tel que nous le retrouvons dans le *Tractatus*. Il n'est pas nécessaire à un mot d'apparaître dans une proposition pour qu'il ait une signification, de même il n'est pas nécessaire à une proposition d'être située dans un événement d'énonciation pour qu'elle ait une signification. Il faut seulement que le mot *puisse* apparaître dans des propositions, ou que la proposition *puisse* apparaître dans des jeux de langage. Le mot est donc signifiant parce qu'il s'intègre dans un jeu de langage dont les règles constitutives orientent la pratique et déterminent les modalités de son usage. De même, une proposition n'a pas besoin du contexte d'énonciation pour qu'elle ait une signification. La proposition a une signification dans un contexte d'énonciation parce qu'elle a déjà une signification littérale qui n'est pas tributaire des circonstances, ni de la signification isolée de chacun de ses mots qui la composent.

« 203. Il faudrait dire ici quelque chose de mon jeu de langage no 2 (IP I, § 2) – Dans quelles circonstances nommerait-on effectivement 'langage' les sons émis par le maçon, etc.? En *toutes* circonstances? Sûrement non! – Était-il donc faux d'isoler un rudiment de langage et de le nommer ainsi : 'langage'? Faut-il donc dire que ce rudiment n'est un jeu de langage que s'il est pris dans le contexte d'ensemble de ce que nous avons l'habitude de nommer notre langage??

204. Mais, avant tout, *ce contexte* n'est pas l'accompagnement spirituel de l'acte de parler, il n'est pas le 'vouloir-dire' et le 'comprendre' que nous nous représentons spontanément comme essentiels au langage. »

206. Je dis de quelqu'un : il compare deux objets. Je sais à quoi cela ressemble, je sais comment on fait cela. Je puis le faire voir à quelqu'un. Mais ce que je lui ferai voir ainsi, je ne le nommerai pourtant pas 'comparer' en *toute* circonstance.

différentes, mais plutôt deux propositions. À première vue, cet exemple peut sembler confirmer le compositionnalisme plutôt que de l'infirmer, mais si tel était le cas ce n'est pas seulement le sens des mots qui devraient modifier la signification de la proposition, mais ce sont également les signes (les mots) qui devraient être modifiés. Or, ici les signes ne changent pas, c'est seulement sur la question de leurs aspects que nous jouons, c'est la lecture que nous en faisons qui a changé. Ce ne sont pas les mêmes règles de grammaire et nous ne jouons pas au même jeu de langage lorsque nous employons l'expression "être tombé dans les pommes" pour signifier que quelqu'un a perdu connaissance, car ici le mot "pomme" ne fait aucunement référence aux sortes de fruits que nous nommons "pommes". De plus, la signification du mot "pomme" n'a rien à voir avec le sens de l'expression "être tombé dans les pommes", l'expression a certainement une histoire qui peut expliquer l'emploi du mot "pomme", mais c'est tout à fait contingent et il n'y a nul besoin de connaître l'histoire de cette expression pour comprendre son sens. Nous pourrions employer d'autres mots qui n'ont aucun rapport avec le mot "pomme" sans que le sens de cette expression soit perdu.

Je puis par exemple me représenter des cas où je ne serais pas enclin à dire que l'on procède à une comparaison; mais décrire les circonstances dans lesquelles ce que l'on fait consiste en effet à comparer, je n'en serais pas capable. – Et pourtant je *suis* capable d'*enseigner* à quelqu'un l'usage du terme! Car pour cela, une description de ces circonstances n'est pas requise. (voir F 115) ¹³»

Si la grammaire est autonome par rapport à la réalité, alors la signification d'une proposition n'est pas déterminée par son contexte d'énonciation, ni le produit d'une composition lexicale qu'il faut préalablement analyser et interpréter. C'est pourquoi Wittgenstein affirme qu'*un mot a un visage* et que le visage peint nous regarde aussi, en un sens il est *vivant*, c'est-à-dire qu'une proposition prise hors de tout contexte peut être signifiante et dire malgré tout quelque chose. Comprendre une proposition ou un mot, c'est connaître les modalités de son usage et pouvoir former certaines attentes à l'égard des usages de ce mot. L'accord entre la pratique et la règle est un accord interne qui est compris dans la grammaire. Si la signification d'une proposition isolée est dite sous-déterminée, cela ne constitue pas une limite pour sa compréhension et son usage. En effet, la sous-détermination de la signification est seulement le reflet de l'arbitraire des règles et elle témoigne plutôt de leur autonomie par rapport à la réalité ainsi que de la richesse de la grammaire du langage, car avec la règle nous sont données les modalités de son application, à savoir son extension. Le contexte ou les circonstances où la règle est appliquée n'ajoutent rien à notre connaissance de la règle, car avant tout contexte d'énonciation où on use de la règle, il faut déjà connaître son usage. Le contexte ne fournit aucune connaissance nécessaire à propos de l'usage de la règle et de l'accord de nos pratiques avec la règle, il n'y a rien d'essentiel dans le contexte qui n'est pas déjà compris dans notre compréhension de la règle. «*L'essence est exprimée dans la*

¹³ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (II)*, trad. de Gérard Granel, Éditions Trans-Europ-Repress (T.E.R.), 1994, pp.45-46.

*grammaire.*¹⁴ » Baker et Hacker ont donc raison de soutenir qu'avec la règle est donnée également son extension, car la règle est le seul critère que nous avons pour déterminer si nous suivons correctement ou non la règle¹⁵. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais être totalement pris aux dépourvues devant une circonstance particulière où un mot (ou une proposition) est énoncé.

“ The solution lies in realizing that a practice of following a rule, and of using a rule as a guide to action (in particular, as a norm for the correct use of an expression) and as an instrument in various normative activities, is not a ‘third thing’, an independent ‘entity’ mediating between the rule and acts of following it. Rather, for there to be such-and-such a rule, for there to be acts of following (applying) this rule, is not something distinct from there being a practice of following this rule. To describe this internal relations in terms of a practice of following the rule and engaging or being able to engage in the surrounding normative activities is not to explain or base the relation on something more fundamental. It is merely to redescribe it in terms of equally familiar concepts, concepts which ‘belong’ to the concept of following a rule, but do not ‘fit’ it. Familiar though they are, they are commonly overlooked. And if they are overlooked, philosophical confusions ensue.¹⁶ ”

Par conséquent, dire que la signification est sous-déterminée c'est d'une certaine manière être victime d'une méprise, car la connaissance de la règle ne nous engage pas à attendre l'occurrence particulière de son usage pour pouvoir juger si elle est correctement suivie ou non. La règle suffit comme critère et il n'y pas lieu de chercher quelque chose qui serait extérieur à la règle et ostensiblement présent dans le contexte de l'application de la règle. Au contraire, que l'usage de la règle soit sous-déterminé ne nous empêche pas d'imaginer les types de circonstances où elle peut être énoncée. La pragmatique n'a donc pas de priorité par rapport à la sémantique. En effet, considéré sous cet angle, il semble

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Collection “Bibliothèque de Philosophie”, Éditions Gallimard, 2004, p. 170 [§371].

¹⁵ Hacker, P. M. S., “Malcom on Language and Rules”, *Wittgenstein : Conections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, p.310.

¹⁶ Baker G.P. & Hacker P.M.S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, p.180.

que la pragmatique doit s'arrimer à la sémantique pour que des actes de langage (token) puissent être reconnus et compris comme étant de la famille de certains types d'actes.

Mais il y a certaines expressions présentes dans les *Recherches philosophiques*, telle l'idée de « *forme de vie* », qui peut suggérer que Wittgenstein n'a pas abandonné la notion de l'indicible. Il y aurait une sorte de réalité prélinguistique, selon l'expression de Vincent Grondin, mais il la mentionnerait seulement de manière indirecte¹⁷. De plus, certains passages tirés *De la Certitude*, qui sont difficiles à saisir de l'aveu même de leur auteur, peuvent suggérer également une interprétation où le caractère animal et instinctif de cette « *forme de vie* » est de l'ordre de l'indicible ou du non-dicible.

« 358. Je veux voir cette certitude non comme quelque chose qui s'apparente à de la précipitation ou à de la superficialité, mais comme (une) forme de vie. (Cela est très mal exprimé et sans doute mal pensé aussi.)

359. Mais cela signifie bien que je veux la concevoir comme quelque chose qui se trouve en dehors de ce qui est justifié ou non justifié; et donc, pour ainsi dire, comme quelque chose d'animal. ¹⁸»

Enfin, on pourrait se demander à quoi doit s'arrimer la sémantique pour recevoir un contenu ? Or, peut-être qu'ici nous découvrons un reste d'ineffabilité qui ne doit pas être confondu avec la réalité indicible du *Tractatus*, car il s'agit de cette réalité immanente qu'est la *forme de vie*. Voilà peut-être le sol ineffable sur lequel viennent s'appuyer nos conventions et où nous pouvons reconnaître l'ineffabilité de la sémantique

¹⁷ « *C'est ce que les hommes disent qui est vrai ou faux; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie* » Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, p.135 [§241]. Cependant, Wittgenstein ne cherche pas à décrire une réalité prélinguistique comme soubassement de la grammaire, car cet accord comme consensus de forme de vie décrit une normativité qui est créée dans le langage.

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, trad. et présenté par Danièle Moyal-Sharrock, Collection "Bibliothèque de Philosophie", Éditions Gallimard, 2006, p.104.

des Hintikka. En effet, la *forme de vie* est peut-être le dernier rempart sur lequel le contextualisme peut livrer bataille. La *forme de vie* serait comme la toile de fond sur laquelle viendrait se greffer les actes de langage, et c'est cette toile qui serait à proprement parler indicible ou *non-dicible*.

« Le contextualisme de la forme de vie chez Wittgenstein s'est accentuée avec le temps. Il affirmait que, pour décrire l'action humaine, nous n'avons pas seulement besoin de décrire 'ce qu'un homme est en train de faire maintenant, mais la totalité du tohu-bohu des actions humaines', le 'mode de vie' dont l'action individuelle fait partie (F §567; RFM VI § 33-34). Des termes de sensations, comme 'douleur', sont appliqués aux autres sur la base de simples critères comportementaux. Par opposition, les humeurs ou attitudes intentionnelles (espoir, simulation, chagrin, vouloir faire/ vouloir dire, suivre une règle) ne peuvent pas être décrites simplement sur la base du comportement instantané d'un individu, elles nécessitent la description de tout un environnement. Ce 'contexte' n'est pas constitué par des accompagnements de nature mentale, mais par a) les capacités du sujet; b) la 'totalité de l'histoire de l'événement', ce qui s'est passé avant et après; c) le contexte social, c'est-à-dire les jeux de langage pratiqués dans la communauté linguistique du sujet. Par exemple, le fait qu'un bébé bouge une pièce du jeu d'échecs ne veut pas dire qu'il joue aux échecs, pas plus qu'un bébé n'est capable de faire semblant.¹⁹ »

c) Le quiétisme de Wittgenstein

Dans *Truth and Objectivity*, Wright dégage une lecture du second Wittgenstein qu'il rapproche du quiétisme²⁰. Le quiétisme est une position philosophique qui met un terme aux débats métaphysiques en montrant qu'il est impossible de trancher la question qui oppose les réalistes et les antiréalistes. La raison de ce malentendu serait attribuable au fait que la question est mal formulée. Au lieu de « Qu'est-ce que la signification? », il faudrait plutôt poser la question « Comment faisons-nous usage du mot « signification »? ». Le défaut de la première question c'est qu'elle représente le

¹⁹ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003, p.256-257.

²⁰ Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA and London, England : Harvard University Press 1992, pp.202-230.

problème comme s'il fallait définir la signification de la signification. Nous nous méprenons en croyant devoir analyser le mot « signification » comme s'il référerait à un objet qu'il faut trouver et saisir, alors que c'est plutôt du concept dont il faut s'occuper, c'est-à-dire que « signification » est un mot qui fait également partie du langage et il doit aussi y trouver son usage.

Or, puisqu'il n'est pas possible d'outrepasser la description de nos usages et d'associer à ceux-ci des explications qui ne se trouvent pas dans la description, car pour que cela soit possible il faudrait avoir un point de vue qui soit extérieur à la description, il faut alors que le mot « signification » soit compris comme étant la description des usages, ou encore comme l'usage de nos descriptions pour rendre compte de la grammaire du langage. Autrement, s'il fallait que la signification reçoive une explication plutôt que de décrire les usages que nous faisons du mot « signification », il faudrait qu'une telle explication puisse donner une description des règles qui déterminent et rendent possible la description des usages, ce qui est dépourvu de sens puisqu'il y aurait alors une circularité dans notre définition du mot « signification ». En effet, si la signification doit être donnée par une description de nos usages et que nous cherchons à exprimer la signification de cette description, alors nous ne faisons que tourner en rond ou régresser indéfiniment d'une interprétation de la règle à l'interprétation de l'interprétation de la règle, et ainsi de suite *ad infinitum*. Par conséquent, devant cette impossibilité de définir *objectivement* la nature de la signification, nous serons tentés d'adopter une position antiréaliste et conclure qu'il n'y a pas de règle, que dire que *nous suivons des règles* est juste une manière de parler qui ne réfère à aucune réalité particulière que l'on puisse saisir ou observer.

Cependant, adopter de telles positions serait se tromper gravement concernant la grammaire des mots « règle » et « signification ». La raison de cette confusion provient essentiellement du fait que l'on appréhende la compréhension de la règle et « *suivre la règle* » comme quelque chose qui doit être interprétée et fondée. Il est alors impossible de trouver des critères qui puissent distinguer si l'interprétation de la règle est conforme avec la règle. En effet, si personne n'est en mesure de comprendre la règle sans passer tout d'abord par l'interprétation de la règle, alors nous tombons inmanquablement dans un diallèle inconfortable. De plus, si l'établissement de critères devient tout à fait relatif et arbitraire, tributaire seulement de notre opinion sur la question, alors il n'y aurait aucune autorité compétente qui pourrait légitimement s'imposer et définir quels sont les critères de vérité qui sont objectivement valables. De plus, s'il faut d'abord savoir interpréter une règle pour pouvoir « *suivre la règle* », alors le réaliste évite difficilement les conjectures métaphysiques associées à une telle conception. Considérée sous cet angle, la règle devient une entité autonome et indépendante de nos pratiques, et le spectre d'une réalité transcendante et indicible revient hanter notre réflexion. En effet, pour comprendre la règle il faut qu'elle puisse se révéler dans l'expérience vécue et disposer nos capacités à la reconnaître comme une règle. Finalement, la compréhension de la règle prend la forme d'une épiphanie contextuelle qui présuppose une sorte de sensibilité à l'événement et qui n'est pas saisissable par le langage lui-même, et alors nous nous retrouvons renvoyés sur le terrain de la métaphysique que nous cherchions à quitter.

D'un autre côté, devant l'absence de faits de signification, un antiréaliste peut refuser d'hypostasier la règle, mais il risque une *reductio ad infinitum* et *ad absurdum* s'il ne réussit pas à identifier certains faits qui puissent servir de critères. Autrement, il est

impossible de déterminer un commencement dans la chaîne de nos justifications sans recourir à la pétition de principe, et il semble alors que « *suivre une règle* » ne peut jamais se réaliser puisqu'il n'y a aucun fait qui peut être déterminé comme critère. Finalement, « *suivre une règle* » serait seulement une façon de parler, car il n'y a pas de règles à découvrir au terme de notre recherche. Évidemment, soutenir une telle conclusion serait absurde puisque l'argument lui-même ne peut être formulé s'il n'y a pas de règles de grammaire.

d) *La signification, l'usage et le problème des couleurs*

Le problème des couleurs, comme celui de la douleur, est un parfait exemple de « pseudo-problème » métaphysique qui montre comment le quiétisme de Wittgenstein met fin au débat entre les réalistes et les anti-réalistes à propos de la nature de la signification.

Pour un réaliste, la signification du mot 'rouge' est fixée par le fait qu'il y a des objets qui sont *réellement* rouges. Le rouge est une propriété réelle et indépendante de nos perceptions. Pour un antiréaliste, la signification du mot 'rouge' ne désigne pas une propriété réelle, comme l'entend le réaliste, car la signification des termes de couleur dérive essentiellement de perceptions subjectives, et il n'est pas possible d'inférer à partir de nos perceptions qu'il y a des choses qui sont réellement rouges, ou vertes, etc. Cependant, les tenants des positions réaliste et antiréaliste considèrent tous que la signification d'un mot n'est pas tributaire de nos usages.

Or, une proposition est sensée si elle respecte la forme bipolaire (V-F) ou si elle peut être justifiée par une autre proposition qui respecte le principe de bivalence²¹. Autrement, il s'agit d'un non-sens ou d'une remarque grammaticale qui est *vide de sens*, tel l'énoncé analytique « *Un corps possède une étendue* » (RP §252). Une proposition est donc sensée si elle peut être vraie dans certains cas, et fausse dans d'autres cas. S'il n'est pas possible d'imaginer des circonstances pouvant exprimer cette bipolarité, alors la proposition est soit un non sens ou elle est *vide de sens*, comme l'est par exemple l'affirmation d'une tautologie ou la définition d'un concept. Par exemple, une phrase comme « *Je vois une tache rouge* », en dehors d'un contexte particulier, est *vide de sens*, parce qu'elle ne respecte pas la forme bipolaire et qu'elle ne peut pas être fausse. Elle pourrait être jugée correcte et acceptable si elle était l'expression d'une proposition exclamative, mais il y a une erreur grammaticale si elle est présentée comme une proposition déclarative. En effet, si nous la considérons comme une proposition déclarative, elle est *vide de sens*, parce qu'il est superflu de préciser que c'est moi qui vois la tache rouge, j'ai seulement à dire « *Ceci est rouge* » ou « *La tache est rouge* ».

« Un homme peut-il être dans le doute sur le point de savoir si ce qu'il voit est rouge ou vert ? ²² »

La question n'est pas de savoir si la tache est *réellement* rouge, mais si je peux me tromper moi-même lorsque j'affirme la proposition « *Je vois une tache rouge* » comme si c'était quelque chose que je sais être vraie. Si nous laissons de côté le problème du

²¹ Ce ne sont pas toutes les propositions qui respectent la bipolarité (V-F). Nous pourrions identifier quatre sortes de propositions : déclaratives, interrogatives, exclamatives et impératives. Seules les propositions déclaratives respectent rigoureusement le principe de bivalence. Les autres propositions peuvent être dites sensées ou correctement employées si elles peuvent être justifiées par d'autres propositions qui respectent le principe de bivalence ou s'il y a des faits qui peuvent justifier leur usage.

²² Wittgenstein, Ludwig, *Notes sur l'expérience privée et les 'sense data'*, textes établis par Rush Rhees, trad. Elisabeth Rigal, Éd. TER (1989), p9.

menteur, est-ce qu'une autre personne pourrait douter que je voie une tache rouge si je dis « *Je vois une tache rouge* »? Dans les deux cas de figure, nous voyons qu'il n'est pas possible de vérifier la valeur de vérité de la phrase « *Je vois une tache rouge* ». Cette phrase ne respecte pas la bipolarité, son affirmation n'a pas de sens et c'est pourquoi elle peut être qualifiée de pseudo-proposition.

Enfin, au lieu d'utiliser la phrase « *Je vois une tache rouge* » prenons plutôt la proposition « *Ceci est rouge* » ou « *Cette tache est rouge* ». Ces deux propositions respectent la bipolarité, car nous pouvons imaginer des cas où elles peuvent être vraies et d'autres où elles peuvent être fausses. Si nous considérons le débat entre réaliste et anti-réaliste, nous pouvons nous demander si ces propositions sont des énoncés métaphysiques ou des énoncés observationnels. Pouvons-nous comparer nos perceptions? Mais aussi, comment pouvons-nous comparer nos perceptions présentes avec celles que nous avons eues dans le passé? Avons-nous un échantillon de rouge dans notre tête avec lequel nous pouvons comparer notre perception et vérifier que nous voyons bel et bien une tache rouge? Mais cette vérification se fait toujours dans le présent, et les souvenirs sont également situés dans notre mémoire présente. Sinon comment sais-je que c'est « rouge »? Mais la proposition « *je sais que c'est rouge* » est du même ordre que « *je vois du rouge* », il s'agit de la même erreur grammaticale qui nous préoccupait plus haut. Alors, comment est-il possible de « *suivre la règle* » et de savoir que nous suivons la règle? Où se trouve le critère?

« S'agissant d'expérience privée, l'essentiel n'est pas, à proprement parler, que chacun en possède son propre exemplaire, mais que nul ne sache si les autres possèdent aussi cela, ou autre chose. Il serait donc possible de supposer – bien que ce ne soit pas vérifiable – qu'une

partie de l'humanité aurait une impression de rouge, tandis qu'une autre partie en aurait une verte.²³»

Or, pour Wittgenstein, comprendre la proposition « *la tache est rouge* » c'est avant tout comprendre qu'il s'agit d'un énoncé grammatical. Il se peut que lorsque j'ai une impression de rouge, d'autres aient une impression de vert, et inversement, que lorsque j'ai une impression de vert, d'autres ont une impression de rouge. Cependant, j'ai appris à utiliser le mot « rouge » pour désigner ce que je perçois vert, et le mot « vert » pour les choses que je perçois rouge. Ainsi, personne n'est en mesure de savoir que j'ai une impression de vert, alors que les autres ont une impression de rouge, et de rouge lorsque les autres perçoivent du vert. Moi-même, je ne peux pas savoir cet état de choses.

Ce que cet exemple montre pour un quiétiste, c'est que ce genre de « problème métaphysique » n'est pas du tout un problème. Pourquoi? Parce qu'il n'y a pas moyen de découvrir cette inversion des couleurs entre le rouge et le vert dans ma perception. Bien plus, il ne viendrait à l'idée de personne de vouloir vérifier si je perçois du vert lorsque les autres perçoivent du rouge, rien ne pourrait laisser penser que j'ai un tel problème au niveau de ma perception, car j'emploie toujours correctement les mots « rouge » et « vert ». Pourquoi auraient-ils des soupçons envers moi? Et moi envers eux? Il n'y a pas de problème là où il n'y a pas moyen d'en découvrir un. C'est dire également que la signification du mot « rouge » n'est pas implantée parce qu'il y a des choses qui sont réellement rouges, mais plutôt parce qu'il y a des circonstances où le mot « rouge » remplit une fonction dans certains jeux de langage pour notre forme de vie.

²³ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, §272 p.144.

Cet exemple pose un problème aux philosophes parce qu'ils sont captifs d'une image. Ils imaginent le langage et la nature de la signification comme quelque chose de magique, d'idéalisé et séparé de son usage. Comme si l'autonomie de la grammaire impliquait que le sens du langage se trouve dans un monde analogue à celui des Idées de Platon. Ainsi, le philosophe voit le sens des mots comme quelque chose d'éthéré qui vient se coller, telle une âme, à la réalité matérielle et sensible du trait de crayon sur le papier et du son émis par notre organe illocutoire. La signification serait comme une ombre projetée sur nos mots par le Soleil du monde intelligible (du sens et de la signification), et chaque fois que nous exprimons une phrase comme « *Ceci est rouge* », le philosophe croit qu'il doit y avoir quelque chose de plus qui accompagne nos phrases, quelque chose comme *son sens*. Les cognitivistes imaginent le langage de cette façon lorsqu'ils supposent que les découvertes scientifiques pourront améliorer notre compréhension du langage au point d'être capables de faire comprendre le sens du mot « rouge » à un aveugle de naissance, comme s'ils pouvaient un jour lui donner un échantillon de rouge.

« Une explication ne peut nous suffire, ne serait-ce que parce qu'elle doit à dire vrai s'arrêter, c'est-à-dire qu'elle renvoie en dernier lieu à quelque chose qui ne se laisse plus expliquer. Le dernier pas est seulement celui de la stipulation. Nous pourrions également parler d'une description du langage au sens où l'on parle de la description d'un jeu. ²⁴»

La conception cognitiviste a le défaut de réduire la signification de nos mots à un processus interne et causal. Or, le processus interne (processus mental) qui accompagne nos propositions est arbitraire et superflu pour comprendre le sens de ce que l'on dit. Le

²⁴ *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick* – 1 textes inédits (années 1930), sous la direction de Antonia Soulez, Collection « Philosophie d'aujourd'hui » dirigée par Paul-Laurent Assoun, Presses Universitaires de France, 1997, p.62-63. (C'est nous qui soulignons)

sens que nous accordons à nos mots et nos propositions n'est pas le produit d'un processus causal comme peut l'être le battement de notre cœur ou la dilatation de notre pupille, quoique plus complexe. À quelqu'un qui nous demande « *Pourquoi dis-tu : 'Cette tache est rouge'?* », nous ne donnerions pas une explication en terme causal, en exposant le processus interne comme une explication qui nous ont conduits à exprimer cet énoncé. Comme si nous pouvions lui montrer l'échantillon de rouge que nous avons dans notre tête et lui montrer qu'il correspond bien avec la couleur que nous percevons. Nous donnerions plutôt les raisons qui justifient notre usage de cet énoncé pour tel ou tel types de contexte.

En effet, les raisons qui justifient mon usage s'appuient sur des faits qui sont reconnus dans le jeu de langage comme des critères externes pour ce 'processus interne' qui est associé avec la compréhension de la règle, car « *un 'processus interne' a besoin de critères externes* »²⁵. Autrement, parler d'un 'processus interne' est dépourvu de sens, car si mon interlocuteur n'est pas en mesure de reconnaître les mêmes faits que moi comme critères, alors soit il ne comprend pas la grammaire des couleurs, ou bien nous ne jouons pas au même jeu de langage.

« N'es-tu donc pas un behavioriste masqué? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain? » - Si je parle d'une fiction, c'est d'une fiction grammaticale. ²⁶»

Il convient d'apporter certaines précisions à l'endroit de l'importance du contexte pour déterminer la signification d'un mot ou d'une proposition, car plusieurs passages dans les écrits de Wittgenstein ne peuvent pas s'accorder avec le contextualisme

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, p.217 [§ 580].

²⁶ Ibid., p. 153 [§307].

sémantique s'il implique la nécessité d'un contexte d'énonciation pour qu'un mot ait une signification. Certes, l'usage est nécessaire pour que l'implantation d'une signification puisse s'établir et pour que l'usage d'un concept puisse avoir une force normative, mais avant le contexte, une signification minimale doit être connue pour être associée à certains types d'actes de langage et pas à d'autres. On aimerait pouvoir dire qu'il faut avant tout comprendre l'esprit de la règle pour pouvoir performer des actes de langage sur le mode de la règle, ou encore reconnaître des comportements comme des « actes de langage ». Certes, on apprend la règle dans des contextes particuliers, mais ce ne sont pas ces contextes qui constituent la compréhension la règle ni une description de la règle.

« 114. On apprend le mot ‘penser’ – c'est-à-dire son emploi – dans des circonstances déterminées; mais ces circonstances, on n'apprend pas à les décrire.

115. Je *peux* pourtant *enseigner* à quelqu'un l'emploi de ce mot! Car il n'est pas nécessaire pour cela de décrire ces circonstances.

116. Je lui enseigne justement le mot *dans des circonstances déterminées*.²⁷»

« 206. Je dis de quelqu'un : il compare deux objets. Je sais à quoi cela ressemble, je sais comment on fait cela. Je puis le faire voir à quelqu'un. Mais ce que je lui ferai voir ainsi, je ne le nommerai pourtant pas ‘comparer’ en *toute* circonstance.

Je puis par exemple me représenter des cas où je ne serais pas enclin à dire que l'on procède à une comparaison; mais décrire les circonstances dans lesquelles ce que l'on fait consiste en effet à comparer, je n'en serais pas capable. – Et pourtant je *suis* capable d'*enseigner* à quelqu'un l'usage du terme! Car pour cela, une description de ces circonstances n'est pas requise.²⁸»

Il importe également de ne pas confondre ‘*cause*’ et ‘*raison*’ dans la question de la signification du langage. Il faut comprendre leur grammaire, car le sens d'un mot n'est pas déterminé comme l'est l'effet par *sa* cause. La signification de nos mots n'est pas

²⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Fiches*, trad. présenté et annoté par Jean-Pierre Cometti et Elisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2008, p.39.

²⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur la Philosophie de la Psychologie (II)*, trad. Gérard Granel, Éd. T.E.R., avril 1994, p.46

déterminée par une cause. Le sens d'un mot est justifié par des raisons, et celles-ci ne constituent pas une explication de son sens, car le sens d'un mot nous est donné par une description de ses usages.

« La grammaire ne dit pas comment le langage doit être construit pour atteindre son but, pour agir de telle et telle manière sur les hommes. Elle décrit seulement l'emploi des signes, et ne l'explique d'aucune façon.²⁹ »

Aussi, qu'un aveugle de naissance ne puisse pas comprendre ce que c'est pour une chose que d'être rouge, ne présente pas le problème de la signification des couleurs comme un problème métaphysique. C'est seulement qu'il n'y a pas moyen pour lui de comprendre l'usage d'un tel mot, il ne peut pas en comprendre les règles puisqu'elles n'ont aucun sens pour lui. De plus, il y a des gens qui ont des troubles avec les couleurs, comme les daltoniens qui ne sont pas capables de distinguer le rouge du brun ou de l'orange. Mais un tel exemple, au lieu de confirmer la vraisemblance du problème métaphysique, offre plutôt de bonnes raisons pour dissoudre le problème et montrer qu'il n'y a pas lieu de se casser la tête avec ce « pseudo-problème ». En effet, le daltonien peut commettre des erreurs lorsqu'il emploie le mot « rouge », il y a des tests pour découvrir son problème de perception.

Ainsi, la position de Wittgenstein est quiétiste dans la mesure où elle ne résout pas le problème, mais offre plutôt une méthode pour le dissoudre. Sans s'engager pour le behaviorisme ou contre le cognitivisme, sans réduire la signification du langage à une expérience privée, ni la limiter seulement au comportement observable, Wittgenstein

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, p.198-199 [§496].

offre un critère grammatical qui conjugue les phénomènes mentaux et les comportements dans les usages du langage.

« Les phénomènes mentaux ne sont ni réductibles à, ni totalement séparables de leurs expressions corporelles et comportementales. La relation entre les phénomènes mentaux et leurs manifestations dans le comportement n'est pas une relation causale, qu'on pourrait découvrir empiriquement par la théorie de l'induction, c'est une relation critérielle : cela fait partie du concept de certains phénomènes mentaux que d'avoir une manifestation typique dans le comportement. ³⁰»

Mais pour Wright la position quiétiste est problématique pour deux raisons : elle ne peut pas expliquer comment une règle détermine une direction à suivre, et elle ne montre pas comment on connaît une règle, ni comment il nous est possible de l'appliquer³¹. Le fondement de nos décisions ressemblerait-il à une sorte d'acte de foi? L'analyse du paradoxe de Wittgenstein peut fournir des éléments de réponse aux problèmes soulevés par Wright.

« La proposition est vraie ou fausse » - en vérité, tout ce que cela veut dire c'est qu'il doit être possible de décider pour ou contre la proposition. Mais cela ne dit pas encore à quoi ressemble le fondement d'une telle décision.³² »

e) Langage privé et le paradoxe de Wittgenstein

Qu'est-ce donc qu'une règle? Et qu'est-ce que « suivre une règle »? Selon l'interprétation de Kripke, le second Wittgenstein n'adopte pas une position quiétiste, comme le suggère Wright, mais il développe une nouvelle forme de scepticisme.

³⁰ Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003, p.102-103.

³¹ Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA and London, England : Harvard University Press 1992, p.206

³² Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, trad. et présenté par Danièle Moyal-Sharrock, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, 2006, § 200, p.66.

Wittgenstein présente un argument nouveau et original à propos du langage privé, et le paradoxe du §201 des *Recherches philosophiques* est une conclusion sceptique à l'égard du problème de ce qu'est « suivre une règle ». Kripke va même plus loin dans sa lecture puisqu'il croit que Wittgenstein offre une solution sceptique à ce problème. Or, une telle interprétation est surprenante, car une position sceptique ne semble pas être une attitude appropriée pour procurer la paix dans les pensées de celui qui philosophe³³. Il faut donc voir si l'interprétation de Kripke est juste, et si le paradoxe est la formulation d'un problème sceptique. Comment comprendre l'aspect thérapeutique de ce paradoxe? Est-ce que Kripke serait resté pris dans le piège à mouche? Le problème avec l'interprétation de Kripke ce n'est pas qu'il y ait un argument sceptique contre le langage privé dans les *Recherches philosophiques*, mais plutôt l'idée que Wittgenstein propose une solution sceptique. Parce que cette solution ne semble pas pouvoir s'accorder avec l'esprit du nihilisme thérapeutique qui adopte une position plutôt déflationniste à l'égard des problèmes philosophiques. La question est de savoir s'il y a un « doute sceptique » dans les *Recherches philosophiques* et s'il est reconnu comme un problème qui demande une solution pour Wittgenstein.

« Celui qui n'est certain d'aucun fait, il ne peut non plus être certain du sens de ses mots. Celui qui voudrait douter de tout n'arriverait jamais au doute. Le jeu de douter présuppose lui-même la certitude.³⁴»

Selon Kripke les deux passages suivants constituent la conclusion de l'argument contre le langage privé et l'argument présente un problème sceptique.

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p.106.

³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, trad. et présenté par Danièle Moyal-Sharrock, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2006, §114-115, p. 46.

« C'était là notre paradoxe : aucune ligne de conduite ne saurait déterminée par une règle, puisque toute ligne de conduite peut être considérée comme conforme à la règle » [§ 201]

« Il n'est donc pas possible d'obéir à une règle "en son for intérieur" : sinon penser qu'on obéit à la règle serait la même chose que lui obéir. » [§ 202]³⁵

La conclusion de l'argument affirme qu'il n'y a aucun fait susceptible de constituer le sens et la référence de nos mots. Les faits psychologiques du cognitiviste ou les faits comportementaux du behavioriste sont des fictions grammaticales, et il n'y a pas de faits à découvrir qui pourraient fonder notre sémantique.

Kripke développe l'argument au moyen d'un exemple mathématique où nous appliquons la règle arithmétique de l'addition. Supposons que nous n'avons jamais additionné « 68 + 57 »; comment savons-nous appliquer la règle pour ce cas particulier? Et comment pouvons-nous être certains que nous avons appliqué la règle correctement? Se pourrait-il que nous croyions suivre la règle de l'*addition*, mais que nous nous leurrions, et qu'en fait nous ayons toujours appliqué une autre règle sans le savoir (comme la *quaddition*)? Comment savons-nous que nous appliquons toujours la même règle? Ces ce genre de questions qui poseraient un défi à Wittgenstein et qui le forceraient à répondre par une solution sceptique. Considérons l'opération « 68 + 57 » et supposons qu'il y a une règle de l'arithmétique que nous nommons la *quaddition* et qui est défini:

$$\begin{aligned}x \oplus y &= x+y, \text{ si } x, y < 57 \\ &= 5 \text{ autrement}^{36}\end{aligned}$$

³⁵ Ces passages sont tirés du livre de Kripke, Saul A., *Règles et langage privé : Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, L'ordre philosophique, collection dirigée par Alain Badiou et Barbara Cassin, éditions du SEUIL, octobre 1996 pour la trad. française, pp. 13, 17.

³⁶ Ibid., p.19

Par cet exemple, le sceptique de Kripke montre que nous ne pouvons pas nous appuyer sur nos usages passés pour dire quelles règles nous appliquons. Jusqu'ici, tous nos usages ont été conformes avec l'application des deux règles (addition et *quaddition*). Par conséquent, nous ne pouvons pas justifier le résultat que nous donnerions à l'opération « 68 + 57 ». Il se peut que nous ayons confondu + et \oplus , et que si nous donnions « 125 » comme réponse, nous nous tromperions. De plus, non seulement nos usages passés ne peuvent pas garantir que nous avons toujours voulu additionner, mais nos emplois présents du mot « plus » ou « compter » sont également affectés par l'argument. Il n'y a aucun fait qui justifie nos usages et qui puisse constituer la signification de nos mots. Il n'y a pas de fait de signification, car ce n'est pas la signification des mots qu'il faut chercher, mais observer leurs usages. Ainsi, le paradoxe de Wittgenstein justifie un *scepticisme sémantique*, car les usages des mots varient selon les contextes où ils s'appliquent, et s'il y a un lien entre ces différentes applications (*airs de famille*), il ne peut pas servir à fixer l'usage du mot³⁷. La signification des mots est fluctuante et donc indéterminée. Par conséquent, les mots n'ont pas de signification en eux-mêmes et c'est l'idée de la sémantique qui se trouve finalement rejetée.

« Tel est donc le paradoxe sceptique. Lorsque je répons d'une manière ou d'une autre à un problème comme « 68 + 57 », je ne peux faire valoir aucune justification en faveur d'une réponse plutôt qu'une autre... En réalité, **rien ne permet de distinguer entre le fait de signifier** une fonction spécifique par « plus » (déterminant mes réponses dans les cas nouveaux) **et le fait de ne rien signifier** du tout.³⁸ »

³⁷ Perrin, D., « Kripkensteins : Wittgenstein et Kripke sur le partage entre sémantique et pragmatique », *Wittgenstein en Confrontation*, sous la dir. de D. Perrin et de L. Soutif, Cahiers de Philosophie du Langage Volume 7, l'Harmattan, 2011, p.81

³⁸ Kripke, Saul A., *Règles et langage privé : Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, éditions du SEUIL, 1996, p. 32-33.

Selon Kripke, Wittgenstein répond au problème sceptique en formulant une solution sceptique qui rappelle la solution proposée par Hume³⁹ et qui s'articule autour de ces deux questions :

« Suivant en cela les exhortations de Wittgenstein à observer au lieu de penser, nous ne raisonnerons pas a priori sur le rôle que de tels énoncés devraient avoir; nous chercherons au contraire à déterminer **quelles circonstances autorisent effectivement de telles assertions, et quel rôle joue effectivement cette autorisation.** ⁴⁰»

Denis Perrin qualifie la position de Kripke de pragmatique sceptique, et « *ces deux questions sont celles d'une approche pragmatique* ⁴¹», combinée avec l'idée d'un scepticisme sémantique, elles montrent comment Kripke développe et formule la solution sceptique de Wittgenstein. Selon Perrin, il faut comprendre comment Kripke conjugue *l'approche pragmatique* avec le *scepticisme sémantique* pour saisir les raisons qui le mènent à cette solution controversée ⁴². Kripke croit que *pragmatisme* et *sémantique* s'excluent mutuellement, que la normativité du langage ne peut se fonder sur un pragmatisme seulement si la « *détermination sémantique de la signification est évacuée.* ⁴³»

Mais le paradoxe est avant tout une critique dirigée contre la conception de la signification du *Tractatus*. Cette critique conduit Wittgenstein à rejeter les considérations métaphysiques qui accompagnent la sémantique des conditions de vérité du *Tractatus*. Nous ne pouvons pas trouver des faits qui puissent constituer des conditions descriptives ou référentielles, et qui pourraient déterminer et fixer l'usage de nos mots (la

³⁹ Ibid., pp. 3-4, 62-65.

⁴⁰ Ibid., p.102

⁴¹ Perrin, D., « Kripkensteins : Wittgenstein et Kripke sur le partage entre sémantique et pragmatique », *Wittgenstein en Confrontation*, sous la dir. de D. Perrin et de L.Soutif, Cahiers de Philosophie du Langage Volume 7, l'Harmattan, 2011, p.93

⁴² Ibid., P.93

⁴³ Ibid., P.95

signification). Les diverses applications possibles de nos mots sous-déterminent leurs conditions de signification, car l'usage des mots ne se laisse pas déterminer à l'avance. Ainsi, comme l'application de la règle n'est pas rigide, c'est-à-dire que les usages de nos mots sont fluctuants, alors les variations de la signification suffisent à éliminer la possibilité de toute sémantique.

« Bref , la variation sémantique annihilerait la sémantique. Voilà pourquoi Kripke comprend Wittgenstein comme s'il assimilait purement et simplement la conception vériconditionnelle du sens à un « fait superlatif », alors qu'il souhaite seulement rejeter une façon superlative de formuler la conception vériconditionnelle. ⁴⁴»

Dans ce passage, Perrin considère Wittgenstein comme un philosophe minimaliste qui conserve la conception vériconditionnelle de la sémantique, mais présenter dans un esprit déflationniste, elle n'implique plus des faits superlatifs. Cette interprétation de Perrin n'est pas entièrement fautive si la « sémantique de vérité » entend préserver la forme bipolaire. Hacker adresse sensiblement la même critique à l'égard de Kripke. Il reproche à Kripke une mécompréhension de la conception vériconditionnelle de la sémantique présente dans le *Tractatus*, car il croit que la signification des propositions dépend de leur relation avec des faits dans le monde, alors que l'affirmation de l'énoncé « 'p' signifie X » n'est pas vraie ou fautive en vertu des faits dans le monde. C'est par sa structure interne que la proposition se trouve articulée et elle montre son sens.

Toujours selon Hacker, Kripke a une mauvaise conception de ce qu'est un fait pour Wittgenstein, car nous ne pouvons pas dire que les faits se trouvent dans le monde. Les faits sont également des conventions et ils sont institués dans le langage. Si j'affirme que je signifie « plus » par « + », cela ne signifie pas que ceci est un fait dans mon

⁴⁴ *Ibid.*, p.94.

cerveau ou qu'il y a un fait dans le monde qui correspond à cette affirmation. L'affirmation de l'énoncé constitue le fait que je signifie « plus » par « + », que cette affirmation soit vraie ou fausse ne dépendra pas d'une réalité extralinguistique, mais des critères internes à la grammaire du mot « plus » et des règles arithmétiques de l'addition. Les énoncés qui affirment que X suit la règle d'addition, plutôt que la règle de *quaddition*, sont des énoncés pour performer des actes illocutoires déclaratifs. L'anti-réalisme attribué à Wittgenstein est un anti-réalisme métaphysique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de faits objectifs et indépendants des locuteurs qui puissent servir de critère pour admettre que X suit la règle. Enfin, si le problème du paradoxe concerne la recherche de faits qui justifient la signification que nous attribuons à nos mots et nos expressions, alors il est curieux que Wittgenstein n'analyse pas la grammaire de ce concept dans les *Recherches philosophiques*⁴⁵.

Comme Perrin, Hacker affirme que Wittgenstein ne rejette pas les conditions vériconditionnelles de la sémantique. La seule chose qu'il rejette c'est les considérations métaphysiques qui les accompagnaient dans le *Tractatus*, car l'affirmation « C'est un fait que 'p' » est un énoncé grammatical qui est équivalent à l'énoncé « C'est un fait que la proposition 'p' est vrai », car les conventions reposent sur des relations intralinguistiques et il n'y a pas de profondeurs métaphysiques ni de relations extralinguistiques à découvrir au terme de la recherche conceptuelle. Il n'y a pas lieu de chercher des connexions entre le langage et la réalité qui ne se trouvent pas déjà compris dans la grammaire. “ *Like everything metaphysical, the harmony between thought and reality is to be found in the*

⁴⁵ Hacker, P. M. S., “On Misunderstanding Wittgenstein”, *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, p.291.

*grammar of the languages.*⁴⁶” Enfin, si le paradoxe est le produit d’une méprise, comme le suggère Wittgenstein, et qu’il n’y pas lieu de chercher d’autres faits que celui qui nous est donné par X lorsqu’il affirme suivre la règle de l’addition, alors Hacker croit qu’il est légitime de rejeter purement et simplement l’argument sceptique comme une question dépourvue de sens. Le sceptique montre seulement qu’il ne comprend pas la grammaire de notre langage.

“ How I use an expression, how I explain an expression, how I use explanation as a norm of correctness (in indefinitely many cases, new and old), what I count as applying the expression in accordance with its explanation (its meaning) shows what I understand by it. This sceptical problem can be sidestepped.⁴⁷”

Pour sa part, Seymour reconnaît la valeur du problème sceptique de Kripke et il propose aussi une solution sceptique à ce problème. Cette solution il la trouve si nous admettons des faits construits⁴⁸. Les faits déclarés seraient des faits institutionnels. Il n’y a pas de faits métaphysiques de compréhension associés au « suivre une règle ». Il n’y a que des faits institués, des conventions qui peuvent être des critères pour évaluer de la compétence des locuteurs à l’intérieur d’une communauté de langage. Cette approche dissout également le problème métaphysique, mais il préserve le doute sceptique à l’égard des faits métaphysiques et propose donc une solution sceptique. L’interprétation déflationniste de Seymour laisse entendre que nous pouvons rendre compte de l’existence des faits de compréhension seulement s’ils sont compris comme étant des faits institués. Les faits épistémiques ne sont pas réductibles à des dispositions ou à des faits objectifs qui seraient ostensibles indépendamment d’un cadre sémantique. Pour ce faire, il faut comprendre les énoncés qui font état de l’action de suivre une règle comme étant des

⁴⁶ Ibid. p.292.

⁴⁷ Ibid. p.292.

⁴⁸ Michel Seymour, *L’institution du langage*, PUM, 2005, P.199

énoncés qui servent à performer des actes illocutoires déclaratifs. C'est la réalisation collective de ces actes illocutoires qui assure la standardisation de nos performances, permettant de constituer nos critères de corrections et de justifier nos attentes à l'égard des autres locuteurs.

Cependant, il faut voir en quoi le paradoxe peut être thérapeutique. Le paradoxe fut souvent compris comme une critique dirigée contre les conceptions du *Tractatus*, et contre la possibilité d'établir un langage phénoménologique. De plus, Hacker remarque que Wittgenstein n'a jamais considéré sérieusement les problèmes sceptiques, à part le paradoxe de Moore dans *De la Certitude*, le doute sceptique est souvent considéré chez lui comme le produit d'une confusion grammaticale⁴⁹. Aussi, dans les *Recherches Philosophiques*, il peut sembler que le paradoxe cherche seulement à montrer pourquoi son ancienne manière de pensée était erronée et en quoi elle était le produit d'une méprise à l'égard de ce qu'est *suivre une règle*. Norman Malcolm est d'ailleurs surpris que Kripke n'ait pas pris plus au sérieux l'aspect thérapeutique du paradoxe, car Wittgenstein précise dans le même paragraphe que le paradoxe est le produit d'une confusion.

“ It is surprising that Kripke should read Wittgenstein in this way, since Wittgenstein goes on to say, in the immediately following paragraph of 201, that this ‘paradoxe’ is a *misunderstanding*.⁵⁰”

Kripke semble interpréter l'aspect essentiellement pratique du « suivre la règle » chez Wittgenstein, comme l'aveu qu'il est impossible d'établir une sémantique. Or, si Wittgenstein rejette l'idée d'une sémantique, c'est celle qu'il imaginait à l'époque du *Tractatus*, et le paradoxe montre pourquoi une sémantique des conditions de vérité n'est

⁴⁹ Hacker, P. M. S., “On Misunderstanding Wittgenstein”, *Wittgenstein : Conections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, p.271.

⁵⁰ Malcolm, Norman, *Wittgenstein, nothing is hidden*, Basil Blackwell, 1986, P.154

pas possible. Le nœud conceptuel se produit si nous croyons que comprendre une règle est une sorte d'interprétation.

“ Wittgenstein was not endorsing the paradox that any way of acting agrees with a rule. He was instead saying that this paradox would be the consequence if the only way of understanding a rule was to provide an interpretation of it – that is, to replace one formulation of the rule with another formulation.⁵¹”

C'est également la thèse défendue par Hintikka. Même s'il qualifie le Wittgenstein du *Tractatus* de « sémanticien sans sémantique », ce n'est pas parce que le jeune Wittgenstein croit à l'impossibilité de la sémantique, mais parce qu'elle est de l'ordre de l'indicible⁵². La sémantique se montre par l'articulation de la syntaxe logique de la proposition. Aussi, pour Hintikka, ce n'est pas l'idée de la sémantique que le second Wittgenstein rejette, la sémantique que Wittgenstein abandonne est celle du langage phénoménologique⁵³. Il montre que le paradoxe apparaît si nous concevons que « suivre une règle » implique une interprétation de la règle, comme le présuppose la conception phénoménologique du langage privé.

La question est donc de savoir si une sémantique des conditions d'assertabilité est une réponse au paradoxe et si elle constitue une solution sceptique comme le croit Kripke. Selon Seymour, l'aspect pratique de la compréhension de la règle ne constitue pas une preuve que Wittgenstein veut *dissoudre le paradoxe en réfutant l'une de ses prémisses*, mais plutôt qu'il propose une solution sceptique au paradoxe.

« Le paradoxe existe bel et bien. Il semble qu'il y ait un fossé entre les règles et leurs applications, et la question se pose de savoir comment résoudre ce paradoxe. Wittgenstein

⁵¹ Ibid., p. 155.

⁵² Hintikka, Merrill B. et Jaako, *Investigations sur Wittgenstein*, trad. par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, Collection « Philosophie et Langage » dirigée par Michel Meyer, Édition Mardaga, Liège, 1986, p.22-24, 26-32.

⁵³ Ibid., p.39, 45.

laisse entendre que l'on ne pourrait pas le résoudre si l'on s'en tenait seulement à un concept de compréhension en vertu duquel celle-ci équivaudrait, à toutes fins utiles, à une interprétation, à savoir une traduction en d'autres mots de la règle prenant la forme d'un savoir strictement propositionnel. Car les interprétations ne parviennent jamais à anticiper toutes les applications. Puis il ajoute que la compréhension du langage n'est pas une interprétation et cela veut dire que, selon lui, elle n'est pas *seulement* un savoir propositionnel.⁵⁴ »

Enfin, si nous vivons dans un monde phénoménal, alors que le seul langage que nous avons pour le décrire est physicaliste (non phénoménologique), cette description phénoménologique serait possible seulement si nous pouvions comparer notre langage avec les phénomènes. Or, « *le langage appartient au monde physique et ces comparaisons aussi doivent avoir lieu dans le monde physique. Il en découle que seul ce qui existe dans le monde physique peut directement se représenter dans le langage.*⁵⁵ » Par conséquent, pour Hintikka le paradoxe montre pourquoi le langage phénoménologique est impossible, et aussi qu'il n'est pas nécessaire de chercher le fondement phénoménologique de la sémantique, car la sémantique du langage physicaliste trouve sa justification dans nos usages. C'est pourquoi Wittgenstein dit « *c'était là notre paradoxe* », car c'était bel et bien *son* problème lorsqu'il réfléchissait à la possibilité d'un langage phénoménologique.

« Mais alors cela veut dire que faire comprendre un langage, de quelque manière que ce soit, présuppose déjà un langage. Et que dans un certain sens l'utilisation du langage n'est pas matière d'enseignement... avec le langage, je ne puis sortir du langage. »

« Les conventions de la grammaire ne tirent pas leur justification d'une description de ce qui est représenté. Toute description de ce genre présuppose déjà les règles de la grammaire. Autrement dit, ce qui fait non-sens dans la grammaire qui appelle justification ne peut pas non plus faire sens dans la grammaire des propositions qui la justifient et inversement. Avec le langage on ne peut pas outrepasser la possibilité de l'évidence.⁵⁶ »

⁵⁴ Michel Seymour, *L'institution du langage*, PUM, 2005, p.177-78.

⁵⁵ Hintikka, Merrill B. et Jaako, *Investigations sur Wittgenstein*, trad. par Martine Jawerbaum et Yaron Peszkat, Collection « Philosophie et Langage » dirigée par Michel Meyer, Édition Mardaga, Liège, 1986, pp.190-191, p.192.

⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, trad. par Jacques Fauve, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1975, p.55

Par conséquent, Kripke a raison de soutenir que Wittgenstein présente un argument sceptique, mais il a peut-être tort de croire que la solution est celle du sceptique à l'égard de la sémantique, que son pragmatisme est une solution sceptique. Le problème sceptique tient au fait que nous sortons le mot de son lieu d'origine, là où la règle de sa sémantique s'applique. Or, comprendre la règle d'addition c'est aussi comprendre son application, c'est maîtriser une technique et un savoir-faire.

« Comment un mot est compris, cela n'est pas dit par les mots seuls. (*Théologie*) »

« On pourrait dire dans ce cas : « Le signe n'est vivant que dans le système. »⁵⁷ »

« Et se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie.⁵⁸ »

En approchant la question de la signification comme le fait le sceptique, nous considérons la règle selon un réalisme métaphysique et c'est pourquoi nous sommes amenés à chercher un « fait superlatif » correspondant à la règle. Mais parce que la règle est censée déterminer les applications du mot, le mot semble perdre sa signification dès que nous concevons son sens comme quelque chose qui transcende ses usages. Nous croyons qu'une règle doit s'appliquer toujours de la même manière, et au lieu de nous en tenir à décrire ses différentes applications, nous tentons de trouver quelque chose qu'elles auraient toutes en commun et qui pourrait vérifier que *la* règle est appliquée.

La question de savoir comment sont institués les locuteurs compétents n'est peut-être pas aussi importante que le croit Kripke dans le cas qui nous préoccupe. En effet, cette question des locuteurs compétents peut concerner celle de l'apprentissage du

⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Fiches*, trad. présenté et annoté par Jean-Pierre Cometti et Elisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2008, §144- §146

⁵⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004

langage, mais elle ne règle pas le problème qu'elle est sensée régler pour des individus qui sont considérés comme des locuteurs, c'est-à-dire des individus qui font déjà usage du langage. Un locuteur qui comprend le langage, et fait partie d'une communauté de langage, a déjà une compétence minimale pour comprendre des règles, les suivre et conformer ses actions selon ce qu'elles prescrivent. Certes, il y a certainement des différences entre les compétences des locuteurs, mais comme le souligne Hacker, il est étrange de devoir faire intervenir une troisième personne pour nous confirmer que X suit bel et bien la règle lorsqu'il nous affirme suivre telle ou telle règle. Une telle analyse de la part de Kripke suggère que nous ne sommes pas assez compétents pour juger si X suit la règle. De plus, cela laisse entendre que l'action de suivre une règle ne dépend plus de la règle, mais des attentes et des actions d'autres locuteurs. Or, le critère qui permet de savoir si X suit la règle ou non ne peut pas dépendre de l'opinion des autres locuteurs, mais seulement de la règle.

“ Kripke's description of the assertion-condition for a third-person ascription is no less strange ... First, whether Jones gives the same answer as Smith is beside the point. The question is whether he give the correct answer – that is, what counts, in such a case, as the correct answer... Secondly, the analysis seems to suggest that Smith cannot judge that Jones understand 'W' (means W by 'W') unless (a) he knows how Jones applies 'W' to new instances, and (b) he takes a given application of 'W' to be correct simply because it is the one he himself is inclined to give.⁵⁹”

Enfin, comme nous ne pouvons pas trouver de faits qui puissent correspondent à la règle, la solution sceptique de Wittgenstein, selon Kripke, c'est de faire appel à la notion de communauté linguistique pour sauver la normativité des règles afin de pouvoir les fonder sur des faits institutionnels qui seraient susceptibles de constituer leur grammaire. Cependant, cette conception de la normativité ne permet pas de résoudre le

⁵⁹ Hacker, P. M. S., “On Misunderstanding Wittgenstein”, *Wittgenstein : Conections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, p.294.

problème sceptique auquel elle est censée répondre. Les problèmes qui se posent au niveau de l'individu peuvent être transposés au niveau de la communauté.

« La question pertinente pour savoir si quelqu'un maîtrise la signification d'un mot est désormais celle de la conformité de ses réactions comportementales dans une situation donnée au comportement érigé en norme par la communauté. ⁶⁰»

Pourtant, la solution de Wittgenstein à l'égard du paradoxe est probablement inexistante pour deux raisons: premièrement, comme nous l'avons mentionné auparavant, Wittgenstein dit explicitement que le paradoxe est le produit d'une méprise. Il suffit de découvrir la nature de cette méprise pour éviter la formulation du paradoxe (par exemple, que la grammaire du mot « fait » n'engage pas les énoncés ou les jugements assertoriques envers des faits métaphysiques. Le mot « fait » est déjà institué par la grammaire du langage); deuxièmement, s'il y a un moyen d'éviter cette méprise, c'est qu'il y a une manière de dissoudre le problème, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une faille dans l'argument sceptique et l'articulation propositionnelle de ce doute enfreint donc la grammaire du langage. Selon Denis Perrin, l'erreur de Kripke c'est de croire que Wittgenstein conteste la normativité des règles, alors qu'il critique une conception erronée de cette normativité⁶¹. S'il avait reconnu l'importance du pragmatisme pour établir la sémantique, il aurait pu voir en quoi la signification d'un mot est sensible au contexte de son application, et que la signification du langage opère seulement sur ce

⁶⁰ Perrin, D., « Kripkensteins : Wittgenstein et Kripke sur le partage entre sémantique et pragmatique », *Wittgenstein en Confrontation*, sous la dir. de D. Perrin et de L.Soutif, Cahiers de Philosophie du Langage Volume 7, l'Harmattan, 2011, pp.94-95.

⁶¹ Ibid., pp.99,100.

mode contextuel. « *Parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie.*⁶² »

« La multiplicité des compréhensions de ce que signifie suivre une règle donnée constitue bel et bien l'application d'une seule et même règle. Ce qui relie et unifie la diversité des applications n'est donc rien d'autre que la sensibilité à l'occasion de nos expressions, cette part de pragmatique de la sémantique.⁶³ »

Cependant, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'usage de la règle doit être connu avant un usage particulier. Un locuteur n'a pas besoin d'un acte de langage particulier pour connaître la signification du langage. En ce sens, la pragmatique des actes de langage présuppose une règle sémantique pour être signifiante et être identifiée comme des types d'actes. En effet, il serait absurde de croire que chaque acte de langage correspond à un perpétuel renouvellement de la stipulation de la règle, car finalement « suivre une règle » serait totalement arbitraire si le contexte devait à chaque fois déterminer la signification. Nous reviendrions invariablement au problème de l'interprétation du contexte et donc à celui du paradoxe. Or, il faut que ce soit le contexte qui reçoive sa signification en vertu de la règle, car la règle n'a pas à s'adapter au contexte, ni aux opinions des locuteurs d'une communauté. Autrement, si le critère n'est pas donné avec la règle, il ne serait pas possible de déterminer comment la règle s'applique sans éviter un relativisme du « suivre la règle », ni d'avoir un critère de correction pour tels ou tels contextes où nous appliquons la règle. La règle doit déjà être donnée pour qu'un acte de langage puisse être performé et être signifiant. C'est dire que la signification d'un acte de langage particulier ne fait pas référence à l'occurrence

⁶² Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, p.39 [§23].

⁶³ Ibid., p. 100.

particulière d'une action, mais c'est au type d'acte qu'elle renvoie et c'est la règle qui détermine le type d'actions dont il s'agit.

Enfin, Norman Malcolm exprime la même critique envers Kripke⁶⁴. Selon lui, Wittgenstein n'endossait pas le paradoxe. Comme nous l'avons mentionné précédemment, le paradoxe a aussi une fonction thérapeutique dans sa philosophie. Il n'est pas l'exposition d'un problème qui demanderait une solution. L'objectif est de montrer la conséquence d'une conception du langage qui fait de la compréhension de la règle une interprétation de la règle. C'est pourquoi Wittgenstein affirme immédiatement après que « *« suivre une règle » est une pratique* »⁶⁵. La justification doit trouver un terme, et c'est au niveau de l'action que se trouvent les derniers maillons de la chaîne des raisons. Il ne faut pas croire que ce dernier maillon jouerait le rôle d'un indexical qui pointe en direction d'un « fait superlatif » ou d'une réalité indicible. L'injonction au silence est seulement exigée pour éviter un bavardage inutile, car nous n'ajouterions rien de pertinent qui n'aurait pas déjà été dit.

« L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction; les formes plus complexes ne peuvent croître que sur celle-ci. La langue veux-je dire, est un raffinement, « au commencement était l'action. »⁶⁶ »

Aussi, vouloir aller plus loin dans nos justifications, c'est prendre le risque de se heurter contre les limites du langage. Par conséquent, le silence demeure encore pertinent dans les *Recherches philosophiques*, car lorsque nous n'avons plus de raisons à présenter

⁶⁴ Malcolm, Norman, *Wittgenstein, nothing is hidden*, Basil Blackwell, 1986, 155.

⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, p. 127 [§202].

⁶⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p.90.

pour justifier l'usage de la règle, la parole philosophique doit aussi laisser la place à l'action et retourner sur le sol où nous performons des actes de langage. Au terme de cette thérapie, la réalité du sens commun peut reprendre ses droits. Cependant, parler de limites du langage n'est pas une façon d'indiquer une réalité indicible, car comme pour la question des fondements, dire que nous avons atteint les limites du langage, c'est seulement une manière de mettre l'accent sur la fin de nos justifications, c'est-à-dire que les raisons qui justifient nos actes de langage ont atteint leur terme lorsque la sémantique devient pragmatique.

Conclusion

L'éthique et le point de vue religieux : « au commencement était l'action »

Nous avons pu remarquer que la question des limites du langage devient beaucoup plus subtile et complexe dans la deuxième philosophie de Wittgenstein. La notion de limite semble même être un terme que Wittgenstein ne souhaite plus utiliser en raison des confusions que produit l'image que nous nous en faisons. Car il ne faut pas comprendre les limites du langage comme s'il y avait une frontière qui pourrait être tracée et qui délimiterait effectivement le dicible de l'indicible. C'est la grammaire du mot « limite » qu'il faut chercher à saisir et analyser.

« Si quelqu'un traçait une limite stricte, je ne pourrais pas reconnaître en elle celle que j'avais toujours, moi aussi, voulu tracer, ou bien que j'avais tracée en imagination. Car je ne voulais en tracer aucune. Dans ce cas, on peut dire : Son concept n'est pas le même que le mien, mais il lui est apparenté. Et cette parenté est celle de deux images dont l'une est constituée de taches de couleurs aux contours indistincts, et l'autre de taches de formes et dispositions similaires, mais aux contours nets. La parenté est ici aussi indéniable que la différence. ⁶⁷»

Ce paragraphe témoigne autant en faveur d'une continuité, que d'une rupture entre ses deux philosophies. Et en ce qui concerne les limites du langage, *leur parenté est aussi indéniable que leur différence*. D'une part, dans le *Tractatus*, il semble que Wittgenstein a bel et bien tracé une limite stricte entre le dicible et l'indicible, entre ce qui peut se montrer, mais ne peut pas se dire. D'autre part, avec ce passage, Wittgenstein révèle qu'il n'a jamais voulu tracer de limites strictes. En fait il admet qu'il aurait préféré n'en tracer aucune. Alors, est-il légitime d'entretenir l'idée que les limites du langage

⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004, §76, p. 69.

sont toujours à l'œuvre dans la seconde philosophie de Wittgenstein? Et qu'il soutient la thèse selon laquelle la relation langage-monde est de l'ordre de l'ineffable?

Avant de donner une réponse à ces questions, il faut d'abord comprendre ce que Wittgenstein entend par *la limite qu'il avait en imagination*. Nous avons remarqué précédemment que la seconde philosophie de Wittgenstein rompt avec le fondationnalisme du *Tractatus* et que cet abandon des fondements logiques caractérise ses nouvelles pensées. Par ailleurs, Wittgenstein mentionne une conversation avec Ramsey où ce dernier avait souligné que la logique était « une science normative »⁶⁸. La logique se trouverait donc au même niveau que le langage ordinaire.

« Je pourrais dire : Si le lieu auquel je veux parvenir ne pourrait être atteint qu'en montant une échelle, j'y renoncerais. Car là où je dois véritablement aller, là il faut déjà qu'à proprement parler je sois.

Ce que l'on peut atteindre avec l'aide d'une échelle ne m'intéresse pas.⁶⁹ »

Ainsi, alors que le *Tractatus* se développe à partir des fondements de la logique pour arriver à l'essence du monde, le second Wittgenstein doit, d'une certaine façon, se trouver déjà au niveau de l'essence du monde, c'est-à-dire au niveau du langage ordinaire. L'interprétation de ce passage peut prêter à confusion si nous nous laissons captiver par l'image de l'échelle et par le parallèle que nous sommes tentés de faire avec la conception des limites du langage qui sont présentées dans le *Tractatus*. Il est évident que Wittgenstein nous dit que son travail ne se développe plus à partir des fondements de la logique. Cependant, comment devons-nous comprendre « *là où je dois véritablement aller, là il faut déjà qu'à proprement parler je sois* »?

⁶⁸ Ibid., §81, p.73.

⁶⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002, p. 59.

Dans sa lettre à Von Ficker, Wittgenstein avait expliqué que son ouvrage comportait deux parties, une écrite et une non écrite, et que c'était la seconde partie qui était la plus importante. Cette seconde partie était délimitée de l'intérieur par son livre, et ce qui se trouvait délimité, c'était l'éthique⁷⁰. Par conséquent, si l'endroit où il doit se trouver est le même que celui où il souhaitait se rendre avec le *Tractatus*, alors il est légitime de supposer que la notion de limite du langage est toujours présente dans la seconde philosophie de Wittgenstein, et qu'elle doit partager certaines affinités avec l'idée qu'il se fait de l'éthique.

« Je voudrais toutefois essayer d'indiquer quel est le but final, tel que je l'ai moi-même compris; ... Essayer de montrer que tous les écrits de Wittgenstein offrent un prolongement à cette idée fondamentale. Ils visent tous une dimension éthique.⁷¹ »

Devant le peu de commentaires que Wittgenstein fait sur l'éthique dans ses *Recherches philosophiques*, il peut sembler hasardeux de faire un tel parallèle entre l'éthique et le langage. Pourtant, il y a plusieurs éléments dans les écrits de Wittgenstein qui montrent une certaine parenté entre l'éthique et la notion de grammaire. De plus, si Wittgenstein a abandonné les fondements de la logique, comme nous l'avons montré, rien n'indique qu'il a rejeté l'ineffabilité de l'éthique. Par ailleurs, dans la *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein affirme que l'éthique ne peut pas être une science parce qu'elle est, d'une certaine manière, surnaturelle, et *qu'un vrai livre sur l'éthique détruirait tous les autres livres du monde*⁷². Or, si un livre sur l'éthique pouvait détruire tous les livres

⁷⁰ Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, trad. par Abel Gerschenfeld, Éditions Odile Jacob, Paris, 1993, p. 181.

⁷¹ Drury, Maurice, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, éditées par Rush Rhees, trad. et prés. par Jean-Pierre Cometti, Collection « Perspectives Critiques » dirigée par Roland Jaccard et Paul Audi, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 50.

⁷² Wittgenstein, Ludwig, *Leçons et conversations*, trad. par Jacques Fauve et présenté par Christiane Chauviré, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1992, p.147.

du monde n'est-ce pas parce qu'une véritable science éthique devrait présenter la règle d'une vie, déterminant toutes les actions que nous devrions exécuter pour toutes les sphères de notre vie?

À la lumière de ses écrits, nous pouvons constater que les idées de Wittgenstein à l'égard de l'éthique n'ont pas tant changé et que l'objet de l'éthique demeure transcendantal et surnaturel. L'éthique est toujours de l'ordre de l'ineffable. C'est pourquoi il considère l'enseignement de l'éthique comme impossible, car il faudrait que nous puissions nous prévaloir d'une autorité morale inconditionnelle que seul Dieu peut avoir. En 1949, Wittgenstein se serait expliqué à Bouwsma en ces termes à propos de l'impossibilité d'enseigner l'éthique :

« Il a commencé à parler de l'enseignement de l'éthique. Impossible! Il considère l'éthique comme le fait de dire à quelqu'un ce qu'il devrait faire ... « Je peux seulement imaginer un maître qui soit d'une certaine manière supérieur à ceux qu'il enseigne, et qui souffre avec ceux qu'il doit conseiller dans leurs souffrances. »⁷³ »

Cette image d'un maître supérieur qui souffre avec ceux à qui il enseigne est très proche de l'idée du fils de Dieu des chrétiens, et Bouwsma ne peut s'empêcher de faire la comparaison. Or, il a employé sensiblement la même analogie avec Waismann en 1930 pour expliquer le lien entre l'éthique et l'existence du monde.

« Waismann demande à Wittgenstein : l'existence du monde est-elle liée à ce qui est éthique?

Wittgenstein : Qu'il y ait ici un lien, les hommes en ont eu le sentiment, qu'ils ont exprimé ainsi : Dieu le Père a créé le monde, Dieu le Fils (ou le Verbe, qui émane de Dieu) est ce qu'il y a d'éthique. Que l'on se figure la divinité comme duelle, et de nouveau comme une, cela indique qu'il y a ici un lien.⁷⁴ »

⁷³ Bouwsma O. K., *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit de l'anglais par Layla Raïd, Agone, 2001, p.158

⁷⁴ *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, d'après les notes de Friedrich Waismann, texte établi par Brian McGuinness, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991P.92

Il convient donc de concevoir le quiétisme de Wittgenstein selon un point de vue éthique, voire même religieux. Il ne s'agit pas d'expliquer une position philosophique, mais une certaine attitude envers les problèmes philosophiques et de prendre en considération que « *l'objectif de Wittgenstein est de mettre un terme à la philosophie* ⁷⁵ ». Si la philosophie donne des crampes mentales, on peut comprendre en quoi la possibilité de mettre un terme à la philosophie rejoint le domaine de l'éthique. Car une des finalités de l'éthique c'est d'être heureux et en paix, alors le philosophe qui souhaite parvenir à cette paix dans les pensées doit trouver le moyen de soulager ses crampes mentales. C'est pourquoi la recherche philosophique devient en quelque sorte une recherche éthique (qu'il ne faut pas confondre avec une recherche sur l'éthique qui est impossible).

« Le philosophe est quelqu'un qui doit guérir en lui-même de nombreuses maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux saines notions du sens commun. ⁷⁶ »

« Les hommes sont religieux dans la mesure où ils ne se croient pas tant imparfaits que malades. ⁷⁷ »

L'éthique et le religieux ont une parenté chez Wittgenstein qui peut être déroutante. Cette notion du sentiment religieux peut nous rendre perplexes. Mais elle semble indiquer quelque chose d'important à propos de l'attitude que le philosophe doit adopter en philosophie. L'éthique est identifiée avec cette tendance que les philosophes ont à venir se heurter contre les limites du langage. Les problèmes philosophiques ne sont pas difficiles à cause de notre imperfection. La difficulté en philosophie ne provient pas

⁷⁵ David Stern, « Exposition Élémentaire (1-693) », *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses » dirigée par Jean-François Courtine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p. 185.

⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002P.106

⁷⁷ Ibid., p.106

d'un défaut de notre intelligence. Wittgenstein affirme que c'est notre entendement qui est contaminé par de nombreuses maladies. Il suffit de changer notre attitude à l'égard de la philosophie pour préserver une certaine hygiène de la pensée, et ce changement d'attitude est possible pour celui qui est animé par ce sentiment religieux à l'égard de la philosophie. Cependant, il avoua à Drury qu'il n'était pas un homme religieux, bien qu'il envisageait tous les problèmes selon un point de vue religieux. Aussi, peut-être est-ce une des raisons pourquoi il ne put jamais être complètement en paix avec la philosophie et qu'il continua à faire de la philosophie jusqu'à sa mort? Semblable à un médecin qui peut diagnostiquer et soigner les maladies des autres, mais qui peine à être aussi efficace envers ses propres maladies, Wittgenstein n'a pu arrêter de philosopher jusqu'à ce que la mort lui donne ce repos tant recherché.

« Un bon nombre d'interprètes se sont demandé avec perplexité ce que Wittgenstein pouvait bien vouloir dire quand il a dit à Drury : “Je ne suis pas un homme religieux, mais je ne peux m'empêcher de voir tout problème d'un point de vue religieux. [CW, 46-7] ” Une chose qu'il voulait peut-être dire est qu'il ne pouvait pas s'empêcher de considérer tous les problèmes à la lumière d'idées comme celles de la tranquillité et de la sécurité absolue ou celle de la clarté et de l'honnêteté complète à l'égard de soi-même, qui constituent des buts comportant une dimension religieuse ou quasi religieuse et que seule la religion peut permettre d'atteindre réellement. On pourrait même se risquer à la limite à inclure les questions philosophiques dans la catégorie des problèmes concernés, si l'on se souvient que, pour Wittgenstein, la “paix dans les pensées” – la pacification intégrale de l'intellect philosophique perturbé et tourmenté – constitue le but de celui qui philosophe. Mais ... : il faudrait pour cela être un homme véritablement religieux, et non pas simplement quelqu'un qui voit les problèmes de façon religieuse.⁷⁸ »

⁷⁸ Bouveresse, Jacques, *Que peut-on faire de la religion* (suivi de deux fragments inédits de Wittgenstein présentés par Isle Somavilla), Collection « Banc d'essai » dirigée par Jean-Jacques Rosat, Éditions Agone, 2011, p. 89.

BIBLIOGRAPHIE

Wittgenstein, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, trad. intro. et notes par G.G. Granger, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1971.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, intro. par Bertrand Russell, trad. préambule et notes par G.G. Granger, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, trad. par Jacques Fauve, Collections TEL, Éditions Gallimard, 1975.

Wittgenstein, Ludwig, *Grammaire Philosophique*, trad. et présenté par Marie-Anne Lescourret, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1980.

Wittgenstein, Ludwig, *Fiches*, trad. présenté et annoté par Jean-Pierre Cometti et Elisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2008.

Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et apparat critique d'Élisabeth Rigal, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2004.

Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, trad. et présenté par Danièle Moyal-Sharrock, Collection « Bibliothèque de Philosophie », Éditions Gallimard, 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Leçons et conversations*, trad. par Jacques Fauve et présenté par Christiane Chauviré, Collection Folio/Essais, Éditions Gallimard, 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books : preliminary studies for the 'Philosophical Investigations'*, Blackwell Publisher, 2nd edition, 2000.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*, prés. par Jean-Pierre Cometti, trad. par Gérard Granel, GF Flammarion, Paris, 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, trad. de Gérard Granel, Éditions Trans-Europ-Repress (T.E.R.), 1989.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (II)*, trad. de Gérard Granel, Éditions Trans-Europ-Repress (T.E.R.), 1994.

Wittgenstein et le Cercle de Vienne, d'après les notes de Friedrich Waismann, texte établi par Brian McGuinness, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991.

Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick – 1 textes inédits (années 1930), sous la direction de Antonia Soulez, Collection « Philosophie d'aujourd'hui » dirigée par Paul-Laurent Assoun, Presses Universitaires de France, 1997.

Wittgenstein L., *Les cours de Cambridge 1932-1935*, Établis par Alice Ambrose, trad. de l'anglais par Élisabeth Rigal, Éditions Trans-Europ-Repress (T.E.R.), Mauvezin, 1992.

Ludwig Wittgenstein (Conférence sur l'Éthique, Remarques sur le « Rameau d'Or », Cours sur la liberté de la volonté), textes trad. par Jean-Pierre Cometti, Gérard Granel et Élisabeth Rigal, série Philosophica vol. III, Éditions T.E.R., Toulouse, 2001.

Bouwsma O. K., *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit de l'anglais par Layla Raïd, Agone, 2001.

Drury, Maurice, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, éditées par Rush Rhees, trad. et prés. par Jean-Pierre Cometti, Collection « Perspectives Critiques » dirigée par Roland Jaccard et Paul Audi, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

ENGELMAN P., WITTGENSTEIN L., *Lettres, rencontres, souvenirs*, Sous la direction d'Ilse Somavilla, traduit de l'allemand par François Latraverse, Collection « Philosophie imaginaire », Éditions de l'éclat, Paris, 2010.

Ouvrages sur Wittgenstein

Baker G.P. & Hacker P.M.S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

Bouveresse, Jacques, *La Parole Malheureuse*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein, La rime et la raison*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

Bouveresse, Jacques, *Le Mythe de l'intériorité*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1976/1987.

Bouveresse, Jacques, *La Force de la règle*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

Bouveresse, Jacques, *Essais I : Wittgenstein, la modicité, la progrès & le déclin*, Collection « Banc d'essai » dirigée par Jean-Jacques Rosat, Éditions Agone, 2000.

Bouveresse, Jacques, *Essais III : Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Collection « Banc d'essai » dirigée par Jean-Jacques Rosat, Éditions Agone, 2003.

Bouveresse, Jacques, *Que peut-on faire de la religion (suivi de deux fragments inédits de Wittgenstein présentés par Isle Somavilla)*, Collection « Banc d'essai » dirigée par Jean-Jacques Rosat, Éditions Agone, 2011.

Cometti, Jean-Pierre, *Philosopher avec Wittgenstein*, Collection « L'interrogation philosophique » dirigée par Michel Meyer, Presses Universitaires de France, 1996.

Diamond, Cora, *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. de l'anglais par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Collection Sciences, Histoire et Société dirigée par Dominique Lecourt, Presses Universitaires de France, 2004.

Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Collection Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, France, 2003.

Granger, Gilles Gaston, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Collection de la Pensée, Domaine philosophique dirigé par Martine Méheut, Édition Alinea, 1990.

Hacker, P. M. S., *Insight and illusion, themes in the philosophy of Wittgenstein* (revisited edition), Clarendon Press, Oxford, 1972, 1986.

Hacker, P. M. S., "Malcom on Language and Rules", *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001.

Hacker, P. M. S., "On Misunderstanding Wittgenstein", *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001.

Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.

Hertz, Heinrich, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form* (1899), Dover Phoenix Editions, Dover Publications (January 26, 2004).

Hintikka, Merrill B. et Jaako, *Investigations sur Wittgenstein*, trad. par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, Collection « Philosophie et Langage » dirigée par Michel Meyer, Édition Mardaga, Liège, 1986.

Hintikka, Jaako, *On Wittgenstein*, Wadsworth Philosophers Series, 2000.

Janik, Allan, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Rodopi, Amsterdam, 1985.

Janik, Allan, *Wittgenstein's Vienna Revisited*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2001.

Kripke, Saul A., *Règles et langage privé : Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, L'ordre philosophique, collection dirigée par Alain Badiou et Barbara Cassin, éditions du SEUIL, octobre 1996 pour la trad. française.

Malcolm, Norman, *Wittgenstein, nothing is hidden*, Basil Blackwell, 1986.

Marion, Mathieu, *Ludwig Wittgenstein : Introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Philosophies, Presses Universitaires de France, 2004.

Monk, Ray, *Wittgenstein : le devoir de génie*, trad. par Abel Gerschenfeld, Éditions Odile Jacob, Paris, 1993.

Pastorini, Chiara, *Ludwig Wittgenstein : une introduction*, Collection dirigée par François Laurent, Édition Agora, Pocket, France, 2011.

Pears, David, *La pensée-Wittgenstein : du Tractatus aux Recherches philosophiques*, trad. par Christiane Chauviré, Collection Philosophie, Éditions Aubier, France, 1993.

Ramsey, Frank, *Logique, Philosophie et Probabilités*, trad. sous la dir. Pascal Engel et Mathieu Marion, VRIN, Paris, 2003,

Schulte, Joachim, *Lire Wittgenstein : dire et montrer*, trad. de l'allemand par Marianne Charrière & Jean-Pierre Cometti, Collection « Lire les Philosophies » dirigée par Jean-Pierre Cometti & Michel Valensi, Éditions de l'Éclat, 1989, 1992.

Seymour, Michel, *L'institution du langage*, PUM, 2005.

Soulez, Antonia, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

Travis, C., *Les liaisons ordinaires*, Problèmes et Controverses, Librairies Philosophiques J. Vrin, 2003

WRIGHT, G. H. von , *Wittgenstein*, University of Minnesota Press, 1982.

Ouvrages collectifs, anthologie, recueils d'articles.

Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui : Journées internationales Créteil-Paris, 16-21 juin 1989, à l'occasion du Centenaire de la naissance de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), présentées par Jan Sebestik et Antonia Soulez, Collection d'épistémologie dirigée par Angèle Kremer-Marietti, Méridiens Klincksieck, Paris, 1992.

Jaako Hintikka, questions de logique et de phénoménologie, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses » dirigée par Jean-François Courtine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998.

Wittgenstein, état des lieux, édité par Élisabeth Rigal, Collection « Problèmes et Controverses » dirigée par Jean-François Courtine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Wittgenstein en Confrontation, sous la dir. de D. Perrin et de L.Soutif, Cahiers de Philosophie du Langage Volume 7, l'Harmattan, 2011.

Lippit, John, “A Funny Thing Happened to Me on the Way to Salvation; Climacus as Humorist in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript”, *Religious Studies*, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1997), pp. 181-202